MAR 3 196

Leibniz' Theodicee

und der

Schopenhauer-Hartmannsche Pessimismus

Vorlesungen

von

Viktor Rydberg

Aus dem Schwedischen übertragen

von

Josef Fredbärj

(Autorisierte Übersetzung)

LIBRARY OF
United Theological Seminary
B
2590
.Z7
R885
1903
58,755

Leipzig 1903
Verlag von Johann Ambrosius Barth

Vorwort.

Leibniz' philosophisches System hat nur noch historische Bedeutung. Aber als Persönlichkeit ist er nicht tot, — das beweist der Hass, den er noch heute wecken kann (vgl. Dühring, Krit. Gesch. d. Phil. 3. Aufl. 331 ff.). Auch Schopenhauer und Hartmann kennt heute schon mancher nur noch aus der „Geschichte der Philosophie", aber ihre Probleme werden länger leben als sie und werden ihre Lebenskraft vor allem beweisen, wenn die Völker, der rein materiellen Interessen überdrüssig, sich den inneren Fragen des Lebens wieder mit vollem Ernst zuwenden. Dieses neue geistige Ringen kündigt sich schon jetzt überall an, und man kann sich dafür nicht besser schulen, als dadurch, dass man die Persönlichkeit der grossen Kämpfer vergangener Zeiten in sich lebendig werden lässt. Das ist aber eine schwere Kunst. Auch der ernst Strebende braucht da Führer. Ein solcher Führer kann der edle schwedische Dichter Viktor Rydberg sein, den Deutschland leider zu wenig kennt, obwohl gerade er ein anderes Schicksal verdient hätte; denn er war einer der wenigen, die es 1870 wagten, Deutschlands Sache gegenüber der durch die Ereignisse von 1864 erbitterten öffentlichen Meinung Schwedens zu verfechten. Er las die Werke jener Philosophen nicht als reiner

Wissenschaftler, sondern als ein Kämpfer für innere Heiligtümer, der Bundesgenossen sucht. Darum versteht er es so hervorragend, diesen Persönlichkeitsgehalt aus Leibniz' Werk herauszuheben und (durch die Zusammenstellung mit Schopenhauer und Hartmann) seine Bedeutung für unsere heutige geistige Lage ins volle Licht zu stellen.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

1. Vorlesung. — Leibniz.
   1. Einleitung 7
   2. Geistige Entwicklung 10
2. Vorlesung. — Leibniz.
   Geistige Entwicklung 22
3. Vorlesung. — Leibniz.
   1. Bayles Skeptizismus 38
   2. Bayles nominalistische Ethik 41
   3. Vernunft und Glaube 48
4. Vorlesung. — Leibniz.
   Empirische Schätzung von Wohl und Wehe 54
5. Vorlesung. — Leibniz.
   Metaphysische Grundgedanken der Theodicee . . . 71
   Auseinandersetzung mit Descartes 71
   Auseinandersetzung mit dem Materialismus 73
   Auseinandersetzung mit Spinoza 78
   Monadenlehre und prästabilierte Harmonie 80
6. Vorlesung. — Leibniz.
   1. Der Ursprung des Bösen 86
   2. Willensfreiheit 93
   3. Rückblick 102
7. Vorlesung. — Schopenhauer.
   1. Geistige Entwicklung 104
   2. Kantische Grundlagen 107
   3. Ding an sich — Wille 114
8. Vorlesung. — Schopenhauer.
   1. Wille und Leid 122
   2. Bewußtsein und Leid 126
   3. Leid positiv — Glück negativ 129
   4. Erlösung 136

Seite

9. Vorlesung. — Hartmann.
1. Erfolg 140
2. Biographisches 141
3. Das Unbewußte 144

10. Vorlesung. — Hartmann.
1. Pessimismus 159
2. Zur Kritik 172

1.

Einer der hervorragendsten Denker unsrer Zeit hat die Bemerkung gemacht, daß unter allen Gegenständen des Nachsinnens keiner sich findet, der das Interesse des Menschen so andauernd fesselt wie die Frage: Was bedeutet oder was kann die Welt für unser inneres Leben bedeuten? Die mechanischen Erfindungen, die unserm Zeitalter das Gepräge geben, mögen fortgehen und der Industrie und den übrigen Erwerbszweigen weitere Erleichterungen und neues Leben zuführen; unsre Kenntnisse mögen im Laufe der Jahrhunderte wachsen; unser Einblick in den Zusammenhang der Erscheinungen möge sich immer mehr vertiefen und unsre Übersicht über Sein und Geschehen sich immer mehr erweitern – am Ende fragen wir uns doch immer: Welchen Wert wird das alles für unser inneres Leben haben? Wird es das Glück unsres Daseins mehren, wird es die Leiden unsrer Zeit mindern? Wir müssen gestehen, daß wir ganz unwillkürlich nach diesem Maßstabe den Wert jeder Erfindung, jeder Entdeckung, jeder Veränderung des Vorhandenen und augenblicklich Bestehenden beurteilen; wir müssen gestehen, könnte jemand in diesem Augenblick mit durchschlagenden Gründen beweisen, daß Eisenbahnen, Telegraphen und all die andern mechanischen Erfindungen, über welche das neunzehnte Jahrhundert gejubelt hat, in keinem nennenswerten Maße das Elend lindern können, welches künftige Geschlechter erwartet, dann würden wir wenig Grund zu weiterem Jubel haben, wenn wir dem Scharfsinn, der

solche Erfindungen ermöglicht und verwirklicht hat, auch weiterhin die gebührende Achtung zollen würden.

Die Eindrücke der Außenwelt gleichen einem Flusse, der in unsre Seele Lust und Unlust, Freude und Schmerz einströmen läßt. Bald spiegelt sich der Himmel in den Wellen dieses Flusses, bald wälzen sich seine Wogen trübe und finster dahin, in unserm Gemüte einen Niederschlag von Schwermut und Düsterkeit hinterlassend. Wenn wir nicht unter Widerwärtigkeiten leiden, die uns selbst treffen, so leiden wir unter dem Unglück, das andre trifft, und zwar um so mehr, je feiner wir organisiert sind, je edler unsre geistige Bildung ist. Da liegt denn die Frage nahe: Ist die Welt überwiegend glücklich oder überwiegend unglücklich? Bringt uns der Platz, auf den wir bei der Schöpfung gestellt wurden, mehr Wehe oder mehr Wohl? Wo ist der Grund zu suchen für das Übel in der Welt und für das Elend um uns her? Kann es in Zukunft besser werden? Soll die große Summe der zweifellos vorhandenen Leiden immer dieselbe bleiben, oder wird sie sich vermehren oder vermindern? Bald hört man auf diese Fragen ermutigende Antworten, bald recht herabgestimmte oder gar verzweifelte, je nach der Gemütsverfassung und Lebenserfahrung des Antwortenden. Aber man kann keinen ernsten Versuch zur Beantwortung dieser Fragen machen, ohne daß man dabei auf die tiefsten Rätsel der theoretischen Philosophie stößt und den Schlüssel zu denselben suchen muß; denn an der Lösung, welche diese finden, hängt am Ende auch die Frage: Was ist nun das Richtige an einer lichten und hoffnungsvollen Auffassung vom Schicksale des Menschengeschlechtes? Was das Richtige an einer finstern und düstern? Jene Auffassung nennt man Optimismus, diese Pessimismus.

Es dürfte von Interesse sein zu hören, was berühmte Denker über dieses Thema zu sagen haben. Ihre Ansichten sind von Bedeutung nicht nur für den einzelnen, sondern auch für die Völker. Es ist erwiesen, daß die Philosophie

eine zwar verborgene, aber tiefe Wirkung auf die Geschichte ausübt. Aus den Studierzimmern und Hörsälen dringt sie in die Denkweise der gebildeten Klassen ein und gibt ganzen Zeitaltern ihr Gepräge. Verkündigt ein einflußreiches philosophisches System eine finstere und trostlose Weltanschauung, und behält es seine Herrschaft lange, so kann es zugleich mit der Hoffnung auf eine bessere Zukunft auch die Kraft lähmen, für eine solche zu wirken. Eine licht sehende, optimistische Philosophie dagegen ist dazu geeignet, die Hoffnung zu beleben und die Kraft anzuspornen, obgleich sie einen ebenso scharfen Blick wie jene für das wirkliche Elend haben kann. Während der letzten Jahre haben wir es erlebt, daß in Deutschland eine philosophische Weltanschauung aufgekommen ist und sich verbreitet hat, welche die äußerste Grenze der Verzweiflung an der Welt erreicht, nämlich die Weltanschauung, die in der „Philosophie des Unbewußten“ von Eduard von Hartmann verkündigt wird. Ich werde später näher auf sie eingehen. Sie ist ein schneidender Weheruf, der den Lärm jener Stimmen übertönt, die selbstgefällig die sogenannten materiellen Fortschritte unsrer Zeit preisen und so tun, als ob der Fortschritt der Menschheit zu messen sei nach der Menge der mehr oder weniger nötigen, oft unnützen und verderblichen Waren, die unsre Industrie herstellt und verbreitet. Einige Aussicht auf längeres Leben und tieferen Einfluß dürfte jedoch diese Hartmannsche Philosophie kaum haben; sie streitet zu sehr gegen jenen Instinkt, der die Menschen treibt, für positive Ziele zu wirken, als daß sie sich halten könnte, abgesehen von den theoretischen Schwächen, welche ihr bei all ihrem unbestreitbaren Scharfsinn dennoch anhaften. Daher dürfte wenig Anlaß vorhanden sein, einen von ihr ausgehenden, weit um sich greifenden lähmenden Einfluß auf die jungen Geschlechter zu prophezeien. Im schärfsten Gegensatz zu dieser Philosophie steht die optimistische, welche, begründet von dem großen Denker Leibniz, das vorige Jahrhundert beherrschte

und die sog. Aufklärungsperiode ins Leben rief mit ihrem rastlosen Streben, verderbliche Vorurteile zu zerstreuen und die Gesellschaftsordnung zu verbessern.

Zunächst will ich nun über den Versuch berichten, den Leibniz machte, um einige der vorhin aufgeworfenen Fragen zu beantworten. Es handelt sich um die Fragen: Ist unsre Welt überwiegend glücklich oder unglücklich, gut oder schlimm? Bringt uns der Platz, auf den wir bei der Schöpfung gestellt worden sind, mehr Wehe oder mehr Wohl? Und wo ist der Grund zu suchen für das Übel in der Welt, für all das Elend, das wir um uns her finden? Das Buch, in welchem Leibniz seine Gedanken über diesen Gegenstand niederlegte, nannte er Théodicée, ein Name griechischen Ursprungs, gewählt, um den Hauptzweck des Werkes anzuzeigen: Gott zu rechtfertigen vor dem menschlichen Unverstand wegen des Übels, das in seiner Schöpfung vorhanden ist. Das Buch erregte seinerzeit ungemeines Aufsehen und war während des achtzehnten Jahrhunderts eines der gelesensten. In unserm Jahrhundert wird es freilich oft genannt, aber außerhalb des Kreises der Fachphilosophen wenig gelesen. Ich beabsichtige, seinen Inhalt ausführlich darzulegen, möchte aber vorher einige Züge aus dem Leben des Verfassers mitteilen, weil diese einiges Licht auf seinen Standpunkt und seine Auffassung werfen.

Gottfried Wilhelm Leibniz — später Freiherr von Leibniz — wurde im Jahre 1646 zu Leipzig geboren, wo sein Vater Professor der Moralphilosophie war. Der Vater starb, ehe der Knabe das Alter von sechs Jahren erreichte, hatte jedoch schon außerordentliche Anlagen bei seinem Kinde erkannt und deshalb die größten Hoffnungen auf seine Zukunft gesetzt. Diese Hoffnungen waren so lebhaft und zuversichtlich, daß er bedeutungsvolle Vorzeichen von der künftigen Größe des Sohnes wahrzunehmen wähnte, und als dieser einmal in Gegenwart seines Vaters einen gefährlichen Fall tat, ohne sich zu verletzen, sah der Vater diese Ret-

tung als einen besondern Wink vom Himmel an. Die ersten und tiefsten Eindrücke, die Leibniz aus seiner zarten Kindheit bewahrte, waren die geschichtlichen Erzählungen, die er von seinem Vater hörte oder in den Büchern las, die dieser ihm gab. Nach dem Tode des Vaters war seine Erziehung und sein Unterricht der Mutter anvertraut, auch einigen Lehrern, vor allem aber seinem eigenen Genius. Von brennender Wißbegierde getrieben, eilte er seinen Jahren und den Schulklassen weit voraus. Als er acht Jahre alt war, fiel ihm während eines Besuchs in der hinterlassenen Bibliothek des Vaters ein lateinisches Buch in die Hand. Es war die römische Geschichte des Titus Livius, mit vielen Holzschnitten geziert. Da er erst ganz kürzlich in der Schule mit der lateinischen Sprachlehre begonnen hat, so versteht er anfangs nichts vom Inhalt des Buches, ersinnt aber selbst ein Mittel, wenigstens hier und da über einen Punkt ins Klare zu kommen. Die Holzschnitte haben Unterschriften, welche die Bilder erläutern, und aus den Bildern errät er die Bedeutung der darunterstehenden Worte. Was er nicht begreift, übergeht er. Auf diese Weise geht er das ganze Buch durch und fängt dann von neuem an. Durch Erraten und Vergleichen bekommt er über immer mehr Punkte Klarheit; jedes wiederholte Lesen hilft ihm zu immer neuen Erkenntnissen. Er liest auf eine erfinderische, divinatorische Art und dechiffriert den römischen Geschichtsschreiber auf dieselbe Weise, wie später Champollion die ägyptischen Hieroglyphen entzifferte. Jeder Satz, den er versteht, ist eine Entdeckung, die er selbst gemacht hat. Welch ein Triumph für den achtjährigen Knaben, als er zuletzt seinen Livius ziemlich unbehindert liest! Er war sich jetzt seiner Erfindungsgabe bewußt, seiner Fähigkeit, sich selbst zu bilden, und diese Fähigkeit benutzte er dann stets so, daß er als reifer Mann mit Stolz sagen konnte, er sei trotz Schul- und Universitätsbesuch wesentlich Autodidakt — ein Wort, das man heutigen Tages sonst nicht gern auf sich selbst anwendet.

Sein Lehrer erschrak bei der Entdeckung, daß der Schüler, dem er die ersten Seiten der lateinischen Grammatik einprägen sollte, schon in einem klassischen Autor bewandert war, und er gab der Mutter den wohlgemeinten Rat, mit allen Mitteln der unmäßigen Wißbegierde des Knaben Zügel anzulegen. Der Rat nützte jedoch nichts, und man fiel nun ins entgegengesetzte Extrem. Man überließ es ihm, sich ohne fremde Leitung in den Büchern zurechtzufinden, wie er wollte und konnte, und ließ ihn in der Büchersammlung des Vaters ungestört wühlen. Der Knabe las nun nicht gerade methodisch; er überflog die verschiedensten Bücher nacheinander; aber es war, wie er selbst sagt, als hätte ihn ein gutes Schicksal geleitet und ihm, wenn er zaudernd unter der Menge von Büchern gestanden habe, zugerufen: „Nimm das und lies!“

Als er dreizehn Jahre alt war, war sein Geschmack schon ausgebildet. Er hatte schon mit den Klassikern angefangen und kannte Cicero, Seneca und Plinius, Herodot, Xenophon und Platon. Als er dann zu den neuern Schriftstellern kam, fand er einen großen Unterschied zwischen diesen und jenen. Er fand bei den Neuern soviel Wortschwall, soviel Schwulst, verbunden mit Armut an eigenen Gedanken und Mangel an Einfachheit, Anmut und Kraft. Und wenn er an die Alten zurückdachte, fiel es ihm auf, wie selbständig und männlich sie gedacht, wie klar, einfach und anmutig sie ihre Gedanken ausgedrückt hatten. Diese Einsicht kam ihm während seines ganzen Lebens zu gute. Die philosophischen Schriften, die er in seinen Mannesjahren verfaßte, sind Muster von Klarheit, und in einem Alter von 24 Jahren veröffentlichte er eine Schrift über den philosophischen Stil des Italieners Marius Nizolius, in welcher er, diesen Italiener als Muster aufstellend, die schärfsten Angriffe gegen die dunkle Ausdrucksweise der Philosophen richtet und erklärt, ihr Stil sei der Alchimisten und Mystiker würdig, aber nicht solcher Männer, denen das zum Denken Erforderliche nicht fehle, nämlich deutliche Vorstellungen

und klare Gedanken. Es liegt in der Natur der Sache, daß er den mäßigen Gebrauch sogenannter technischer Ausdrücke nicht mißbilligen konnte, denn die Philosophie muß sie ebenso anwenden, wie die andern Wissenschaften, wenn man mit einem Ausdrucke ebensoviel sagen kann, wie sonst mit mehreren; aber für das Muster eines philosophischen Stils hält Leibniz doch den gemeinverständlichen. Was man nicht völlig deutlich ausdrücken kann, sagt er, ist unklar und deshalb philosophisch wertlos. Diese Schrift von Leibniz sollte auch heute noch von verschiedenen deutschen Philosophen gelesen und beherzigt werden.

Im Alter von zwölf Jahren führte Leibniz ein wirklich unglaubliches Bravourstück aus, um einem bedeutend älteren Mitschüler zu helfen, welcher bei einem Schulfeste eine lateinische Rede halten sollte. Leibniz schrieb für ihn an einem einzigen Vormittage dreihundert lateinische Verse. Sein Lehrer fürchtete nun, er möchte in der lateinischen Versmacherei versinken, aber diese Sorge wurde bald beschwichtigt, als der Knabe bei einer Lektion in der Logik dem Lehrer den Vorschlag machte, verschiedene Verbesserungen in die Logik einzuführen, besonders hinsichtlich der Einteilung der zusammengesetzten Begriffe und der Urteile. Der Lehrer anwortete ihm indessen, es passe sich nicht für Knaben, Verbesserungen in dem vorzuschlagen, was alte gelehrte Herren in Jahrhunderten mühsam zusammengedacht und geschrieben hätten. Schon als Knabe kam Leibniz auch auf den nachher so oft und auch erst kürzlich wieder aufgenommenen Versuch, eine Weltschrift oder Pasigraphie, ein Gedankenalphabet und eine Gedankenschrift zu erfinden, die, unabhängig von den Verschiedenheiten der vielen Sprachen, von allen geschrieben und verstanden werden könnte. Wie er selbst erzählt, trug sich Leibniz überhaupt schon als Schulknabe gerade mit denjenigen Gedanken, die später seine Seele am tiefsten beschäftigten und die dann in den Schriften, Erfindungen und Ent-

deckungen des Mannes und Greises zum Ausdruck kamen. Hierzu gehört auch der Gedanke zur Theodicee, jenem Werke des großen Philosophen, mit welchem wir uns während eines Teiles dieser Vorlesungen beschäftigen werden. Auf diesen Gedanken kam er als Kind dadurch, daß er eines Tages, wie gewöhnlich in der Bibliothek des Vaters beschäftigt, auf eine Arbeit des italienischen Humanisten und Philosophen Laurentius Valla stieß, der zwischen den Jahren 1407 und 1457 lebte und viele merkwürdige Schicksale hatte, zeitweise Günstling und Sekretär des Papstes war, dann aber, als Ketzer gebrandmarkt, vor der Inquisition fliehen mußte.

Jene Abhandlung des Laurentius Valla nahm in höchstem Maße die Aufmerksamkeit des denkenden Knaben in Anspruch, und da diese, wie gesagt, in ihm wohl zuerst den Gedanken aufblitzen ließ zu einer Arbeit wie die Theodicee, die er freilich erst ein Menschenalter später verfaßte, so darf ich wohl schon hier über den Inhalt der Schrift des Laurentius Valla kurz berichten.

Sie hat die Form eines Gesprächs zwischen Laurentius Valla selbst und einem Spanier, Namens Antonio Glarea, welcher dessen Gedanken über den freien Willen des Menschen zu hören verlangt; denn, so sagt er, die Frage ist wichtig, weil von deren Beantwortung abhängt, ob der Mensch mit Recht bestraft oder belohnt werden kann, sei es in diesem, sei es in einem künftigen Leben. Ist nämlich der Mensch in seinem Wollen nicht frei, dann ist er für seine Handlungen auch nicht verantwortlich; wie aber kann der Mensch frei sein, wenn man voraussetzen muß, daß Gott alles weiß und vorausgesehen hat, was jener tun wird? — Valla antwortet anfangs ausweichend, er will sich ungern auf das heikle Thema einlassen; aber Antonio bittet so eifrig, ihn aus den Fesseln der Ungewißheit zu erlösen, daß Valla endlich nachgibt, — „jedoch", fährt er fort, „nur unter einer Bedingung: Nachdem du bei mir zu Mittag gespeist hast, darfst du nicht

auch Abendbrot an meinem Tische begehren; mit anderen Worten: wenn ich deine erste Frage befriedigend beantwortet habe, so darfst du nicht mit noch einer Frage kommen.“ Antonio verspricht es und wirft dann folgende Frage auf: Wenn Gott vorausgesehen hatte, daß Judas den Heiland verraten würde, so war es ja für Judas notwendig, ihn zu verraten, unmöglich, es nicht zu tun? Wurde er aber genötigt, den Heiland zu verraten und war er außer stande, anders zu handeln, so sündigte er ja nicht, denn man ist doch nicht verpflichtet, das Unmögliche zu tun. Antworte mir jetzt auf diese Frage; ist aber dieser Gedankengang richtig, dann ist alle Gerechtigkeit und alle Religion eitel.

Valla antwortet: Obgleich Gott die Sünde des Judas voraussah, so zwang er ihn doch nicht, sie zu begehen. Judas sündigte mit freiem Willen.

Antonio. Nein, er muß mit Notwendigkeit gesündigt haben, weil Gott vom Anfang der Zeiten an seine Sünde vorausgesehen hat.

Valla. Du irrst dich. Meine Kenntnis von vergangenen Ereignissen bedeutet ja nicht, daß sie sich deshalb ereigneten, weil ich davon weiß. So kann ich ja auch manches von künftigen Ereignissen wissen, z. B. daß die Sonne morgen aufgehen wird, ohne daß mein Vorherwissen die Ursache ist, daß dies Ereignis wirklich eintrifft. So kann es ja auch mit Gottes Vorsehung sein. Er sah voraus, daß Judas zum Verräter werden würde; aber seine Voraussicht war nicht die Ursache, daß der Verrat stattfand. Dieser kann und muß auf dem freien Willen des Judas beruht haben. Laß uns ein Beispiel wählen, um die Sache einleuchtender zu machen. Nimm an, der römische Prinz Sextus Tarquinius hätte sich, bevor er seinen königlichen Vater in die Verbannung begleiten mußte, nach Delphi begeben, um Apollos Orakel nach seinem Schicksal zu befragen, und nimm an, er hätte zur Antwort erhalten:

„Arm sollst du sein, wenn du stirbst, verbannt von der zürnenden Roma.“

Dann beklagt sich der Jüngling und sagt: „Apollo, ich habe dir eine königliche Gabe dargebracht, und doch verkündigst du mir ein so unglückliches Schicksal.“ — Darauf antwortet Apollo: „Dein Geschenk ist mir angenehm, und dein Verlangen habe ich erfüllt, als ich dir sagte, was dir begegnen wird. Ich weiß die Zukunft, aber ich schaffe sie nicht. Willst du dich über dein künftiges Schicksal beklagen, so gehe zum Göttervater Jupiter und zu den Parzen, den Schicksalsgöttinnen.“ Sextus würde sich ja lächerlich machen, wenn er nach diesem Bescheid noch über Apollo klagen wollte. Nicht wahr?

Antonio antwortet: Ja wohl. Aber Sextus wird sagen: „Ich danke dir, heiliger Apollo, daß du mir die Wahrheit gesagt hast. Wie kommt es aber, daß Jupiter so grausam gegen mich ist und einem unschuldigen Menschen, einem frommen Verehrer der Götter, ein so hartes Schicksal bereitet?“

Valla. Dann erwidert Apollo: „Bist du unschuldig? Du mit deinem Hochmut? Du, der du jene Lukretia entehren wirst? Du, der du zum Verräter an deinem Vaterlande werden wirst?“ — Würde dann Sextus noch antworten können: „Du, Apollo, bist die Ursache dazu, du zwingst mich ja, diese Verbrechen zu begehen, weil du voraussiehst, daß ich sie begehen werde?“

Antonio gibt zu, daß Sextus von Sinnen wäre, wollte er eine solche Antwort geben, er sieht jetzt ein, daß der Verräter Judas die Schuld seines Verbrechens nicht der Vorsehung Gottes zuschreiben könne, er dankt Valla für den Aufschluß, den er in der Sache erhalten, und scheint damit zufrieden zu sein.

Aber Valla erkennt sehr wohl, daß die Frage damit noch lange nicht erschöpft ist, und nimmt sie von neuem auf, um auf eine noch ungelöste, recht bedenkliche Schwierig-

keit aufmerksam zu machen. „Aber denke dir jetzt," spricht er zu Antonio, „der römische Prinz antworte dem Apollo: „Nein, Apollo, ich will nicht die Missetaten begehen, die du vorausgesehen hast. Ich will dich zum falschen Propheten machen. Ich will zum Vater der Götter flehen, daß er mir ein besseres Herz geben möge. Habe ich nicht einen freien Willen? Steht es nicht in meiner Macht, dem Wege der Tugend zu folgen?" — Vielleicht wird dann Apollo erwidern: „Unglücklicher Sextus, wisse, daß Jupiter einen jeden so geschaffen hat, wie er ist. Er hat den Wolf gefräßig, den Hasen furchtsam, den Esel dumm, den Löwen mutig gemacht. Dir hat er eine böse, unverbesserliche Seele gegeben, du wirst deiner Natur gemäß handeln, und Jupiter wird seiner Pflicht gemäß dich strafen, wie du es verdienst."

Antonio aber voll Eifer: Mir will es scheinen, daß Apollo, indem er sich selbst entschuldigt, den Jupiter härter anklagt, als den Sextus, und daß ihm Sextus antworten kann: „Jupiter verdammt also in mir sein eigenes Verbrechen. Er ist es, der an allem schuldig ist, denn er könnte mich ganz anders schaffen; aber nun hat er mich einmal so geschaffen, und ich muß nun die Missetaten tun, zu denen er mich zwingt. Warum straft er mich, da ich seinem Willen nicht widerstehen konnte?"

Antonio fordert nun eine Lösung auch dieser Schwierigkeit; aber Valla gesteht, daß dies ihm selbst unmöglich sei. „Ich habe," sagt er, „die beiden Götter Apollo und Jupiter auf die Bühne geführt, um dich den Unterschied zu lehren zwischen dem göttlichen Vorherwissen und der göttlichen Vorherbestimmung. Ich habe dir gezeigt, daß Apollo, d. h. die göttliche Voraussicht, sich sehr wohl mit dem freien Willen des Menschen vereinen läßt; wie aber Jupiters Ratschlüsse, d. h. die vorausbestimmten Schicksale, sich mit der Freiheit und der Verantwortlichkeit des Menschen vereinigen lassen, darüber dich aufzuklären bin ich außer stande."

Antonio klagt nun, daß Valla ihn aus einem Abgrunde herausgezogen, um ihn in einen andern hineinzustürzen. Valla erinnert ihn an die Verabredung, daß er nicht auch noch Abendbrot von ihm fordern dürfe, nachdem er an seinem Tische Mittag erhalten habe, und weitere und bessere Nahrung könne er beim heiligen Paulus erhalten, der bis in den dritten Himmel entrückt gewesen sei und dort unaussprechliche Worte gehört habe, der aber die vorliegende Frage damit beantworte, daß er auf den Töpfer und seine Gefäße hinweise, auf Gottes unerforschliche Wege und die Tiefe seiner Weisheit.

Was dachte nun der junge Leibniz, als er diesen Dialog von Valla zu Ende gelesen hatte? Ganz gewiß sah der scharfsinnige Knabe, daß Valla den Knoten nicht gelöst, sondern zerhauen habe; ganz gewiß ahnte er, daß Valla seine Zweifel an der Vorsehung habe aussprechen wollen, als er diese unter dem Namen Jupiters eigentlich zur Urheberin der Sünde des Judas machte. Wahrscheinlich ist es auch, daß der Knabe über eine befriedigende Antwort grübelte und das zu finden suchte, was Valla nicht gefunden hatte. Zu welchem Ergebnis der junge Leibniz dabei kam, wissen wir nicht, aber der alte Leibniz hat in seiner Theodicee die kleine Fabel an dem Punkte fortgesetzt, an dem Valla sie schloß, und ich erlaube mir schon hier diese Fortsetzung mitzuteilen; denn in bildlicher, anschaulicher Form kann sie uns einen Vorgeschmack von der Weise geben, in welcher Leibniz weiterhin in seinem Buche die Schwierigkeit philosophisch und mit klaren Begriffsbestimmungen zu lösen sucht.

Wir nehmen an, sagt Leibniz, der römische Prinz Sextus Tarquinius verlasse den Apollo und Delphi und begebe sich nach Dodona, wo der Götterkönig Jupiter sein Orakel hat. Sextus opfert ihm und bringt dann seine Klage vor. „Jupiter, du großer Gott," ruft er, „warum hast du mich dazu verurteilt, boshaft und unglücklich zu sein? Ändere mein Schicksal und mein Herz, oder gestehe, daß du selbst

die Schuld trägst an meinem künftigen Verbrechen!“ — Jupiter antwortet: „Mein Freund, willst du dem Throne entsagen, den du nach deinem Vater in Rom zu besteigen hoffst; willst du verzichten auf die Rückkehr nach Rom, so sollen dir die Schicksalsgöttinnen einen helleren Lebensfaden spinnen, und du sollst ein weiser und glücklicher Mann werden.“ — Sextus entgegnet: „Warum soll ich denn die Hoffnung auf die Königskrone fahren lassen? Warum sollte ich nicht zum Könige taugen?“ — Jupiter: „Nein, Sextus, ich weiß besser, was dir dienlich ist. Kehrst du zurück nach Rom, so gehst du zu grunde.“

Mit Schmerz hört Sextus dies, aber er kann sich nicht zu einem so großen Opfer entschließen und ergibt sich in sein Schicksal. Als Sextus dieses Gespräch mit Jupiter hatte, war der Oberpriester Theodorus zugegen. Theodorus wendet sich nun zu Jupiter und sagt: „Du Höchster der Götter, deine Weisheit ist anbetungswürdig. Du hast diesen Jüngling davon überzeugt, daß er unrecht hat. Von nun an muß er bekennen, daß seine Herrschsucht und sein böser Wille es sind, denen er sein Unglück zuschreiben muß, und darf jetzt kein Wort mehr einwenden. Aber dennoch faßt deine treuen Anbeter Verwunderung. Sie möchten so gern deine Güte ebenso anbeten, wie deine Erhabenheit; es hängt ja nur von dir ab, ihm einen andern, bessern Willen zu geben.“ — Jupiter antwortet: „Theodorus, begib dich nach Athen, zu meiner Tochter Pallas, der Göttin der Weisheit. Sie wird dich in dieser Frage unterweisen.“

Theodorus reist nun nach Athen, tritt in den Tempel der Pallas und erhält dort von den Priestern den Rat, die Nacht auf einem Ruhebette im Tempel zuzubringen. Während er nun dort schläft, wird er im Traume in ein unbekanntes Land entrückt. Dort sieht er einen Palast von blendender Pracht und unermeßlicher Größe. Die Göttin Pallas erscheint im Tore des Palastes, von einer Strahlenkrone umgeben, so schön und majestätisch, wie sonst nur die Himmels-

bewohner sie schauen dürfen. Mit einem Ölzweige, den sie in der Hand hält, berührt sie Theodorus' Antlitz, und darauf kann er den Anblick von Jupiters herrlicher Tochter sowie von allem, was sie ihm jetzt zeigen will, ertragen. Pallas beginnt nun: „Jupiter liebt dich und hat mich gebeten, deine Lehrerin zu sein. Hier siehst du das Schloß der Schicksale, das in meiner Hut steht. Darinnen findet man die Bilder nicht nur von allem, was wirklich geschieht, sondern auch von allem, was hätte geschehen können. Vor Anbeginn der Welt überschaute Jupiter alle Möglichkeiten, und er verteilte sie auf alle Welten, die möglich waren, und von diesen möglichen Welten wählte er die beste und machte sie zur wirklichen Welt. Hier findet man nun die Bilder von allen diesen Welten, und Jupiter liebt es, zuweilen hierher zu kommen und diese vielen möglichen Welten zu übersehen, und jedesmal freut er sich über die Wahl, die er getroffen hat, weil sie die beste war. Jede dieser unzähligen Welten bietet alles, was man von einer solchen Welt verlangen kann, und dadurch daß man sie betrachtet, kann man erfahren, was geschehen würde, wenn diese oder jene Möglichkeit Wirklichkeit wäre. Ich will dir jetzt verschiedene mögliche Welten zeigen, die der wirklichen sehr ähnlich sind, die sich aber durch die Voraussetzung dieser oder jener Möglichkeit von derselben unterscheiden. In jeder dieser Welten wirst du einen Sextus finden, der zwar nicht ganz derselbe ist, als derjenige, den du gesehen hast, der ihm aber an Aussehen, Lebensstellung und auch an Eigenschaften gleich ist, freilich — nicht in allen Eigenschaften, die er an sich hat, aber ohne daß man es gerade merkt. Infolge dieser Verschiedenheit ihrer Natur haben sie auch verschiedene Schicksale. In einer dieser möglichen Welten wirst du einen Sextus in hoher Stellung und sehr glücklich finden; in einer andern einen andern Sextus, zufrieden mit einem bescheidenen Lose. Du wirst manchen Sextus finden, von jeder möglichen Art und in allen möglichen Abstufungen."

Darauf führte die Göttin Theodorus in einen der Säle des Schlosses, und dieser war dann gar kein Saal mehr, sondern eine Welt, der wirklichen ganz ähnlich. Auf einen Wink der Pallas erschien jetzt das Dodona jener Welt mit einem Jupitertempel, dem irdischen gleich, und man sieht einen Sextus aus dem Tempel heraustreten, mit dem Gelöbnis, daß er gehorchen werde. Man sieht weiter, daß er, anstatt nach Rom in eine Stadt geht, die Korinth gleicht, dort einen Garten kauft, denselben bebaut, dort glücklich lebt und stirbt, von der ganzen Stadt geliebt und verehrt. Seinen ganzen Lebenslauf überschaut Theodorus mit einem Blick. Aus diesem Saale führte die Göttin Theodorus in andere Säle, in welchen er andere mögliche Welten sah, jede mit ihrem Sextus, der in jeder eine etwas andere Lebensbahn hatte. Alle diese Säle bildeten eine Pyramide, und je höher hinauf man in ihr stieg, desto schöner waren die möglichen Welten, die man dort sah. Endlich kam man zum Gipfel der Pyramide und an die beste aller Welten, denn die Pyramide hatte einen Gipfel, aber keine Basis, weil sie sich nach unten zu ins Unendliche erstreckte, und zwar — wie die Göttin erklärte — deshalb, weil es unendlich viele mögliche Welten gibt. Aber von allen diesen muß *eine* die vollkommenste sein: sonst würde sich Jupiter niemals entschlossen haben, irgend einer Wirklichkeit zu geben. — Als Theodorus in den obersten Saal eintrat, geriet er in Entzücken, denn er glaubte, die Welt, die er dort sah, in ihrem ganzen Zusammenhang überblicken zu können, und fand sie schöner als alle anderen, und die Göttin sagte ihm, diese sei eben die wahre, wirkliche Welt, in der wir leben. In den niedriger gelegenen möglichen Welten gab's freilich mehr als einen glücklichen Sextus, hier dagegen gab's einen, der seinem Verderben entgegenging, weil er die Ratschläge der Götter verachtete; hätte aber Jupiter einen glücklichen und tugendhaften Sextus aus irgend einer der nur möglichen Welten genommen und ihn hierher ver-

setzt, so wäre diese wirkliche Welt nicht länger gerade diese Welt gewesen. Theodorus sah jetzt, wie der wirkliche Sextus nach Rom zurückkehrte und dort alles in Unordnung brachte, wie er die Gattin seines Freundes entehrte, und wegen dieses Verbrechens samt seinem Vater aus Rom vertrieben wurde und im Elend starb. Und er hörte die Göttin sagen: „Du siehst jetzt, daß es nicht mein Vater Jupiter ist, der dem Sextus seine Bosheit gegeben hat. Er hat von Ewigkeit seine Bosheit in sich getragen und er ist immer aus freiem Willen böse gewesen. Jupiter hat ihm nur das reale Dasein gegeben, welches seine Weisheit derjenigen Welt nicht verweigern konnte, in die gerade dieser Sextus hineingehört. Jupiter hat ihn nur aus der Region der Möglichkeiten in die der Wirklichkeit treten lassen. Das Verbrechen des Sextus wird große Folgen haben: es wird ein freies Rom und ein freies Römervolk schaffen, dessen Bürger der Welt Beispiele der Tüchtigkeit sein werden. Aber all die Schönheit und Vortrefflichkeit, die du jetzt in der wirklichen Welt siehst, ist doch nur ein Nichts gegen den Anblick, den sie dir darbieten wird, wenn du aus deinem jetzigen irdischen Zustande in einen andern, bessern hinübergegangen bist."

In diesem Augenblick erwacht Theodorus. Er dankt der Göttin für das, was er erfahren hat, läßt dem Jupiter Gerechtigkeit widerfahren und kehrt nach Dodona zurück, um dem Gotte zu dienen, dessen Güte er jetzt ebenso wie seine Erhabenheit anbetet.

Dies ist der Schluß der Fabel.

2.

In meiner vorigen Vorlesung schilderte ich Leibniz' Knabenzeit. Wir haben gesehen, wie früh seine Wißbegierde erwachte, und wie seine außerordentliche Fähigkeit, Kenntnisse zu erwerben, schon in der Schule mit einem erstaunlich scharfen und eindringenden Verstande gepaart

war. Er war, wie man zu sagen pflegt, ein Wunderkind, entging aber glücklich dem Schicksal, das solcher gewöhnlich wartet: aus der Frühreife schnell in Unfähigkeit und Stumpfheit zu versinken. Der Grund hierzu war die ungewöhnliche Vielseitigkeit und die reiche Kraft seiner Natur. Er lernte ohne Anstrengung, gleichsam spielend, und er las nicht nur, um Tatsachen in seinem Gedächtnis aufzuhäufen, sondern auch um Nahrung zu suchen für seine lebhafte Einbildungskraft und sein warmes Herz. Er hatte sich nicht bewußt als Ziel gesetzt, ein gelehrter Mann zu werden: er wollte in den Büchern nur Klarheit suchen über die Fragen, die zuweilen gerade bei hoch begabten Kindern auftauchen können, und er hatte weniger Freude am Lesen als am Nachdenken über das, was er gelesen hatte, um dann, von seinem gesunden Geiste geleitet, auf selbst gefundenen Pfaden die Klarheit zu erlangen, die er suchte.

Als er im Alter von fünfzehn Jahren als Student an der Universität seines Geburtsortes Leipzig immatrikuliert wurde, war er schon wegen seines vielseitigen Wissens bekannt und bewundert; aber man darf deshalb nicht glauben, er sei ein sogenannter Bücherwurm gewesen, der, gegen den Gang der Welt und das rege Menschengewühl um ihn her gleichgültig, sich am liebsten in die Studierstube einschließt. Er hatte im Gegenteil eine entschiedene Neigung, sein Gedankenleben für das praktische Leben fruchtbar zu machen, und liebte es, mit Persönlichkeiten zu verkehren, die größere Welterfahrung besaßen, als er selbst, und wenn er über die Rätsel der Philosophie grübelte, geschah dies vielleicht weniger am Arbeitstische und bei der Studierlampe, als auf Wanderungen in Wald und Feld. Während einer solchen Wanderung, so erzählt er selbst, geschah es unter anderem, daß er die entscheidende Wahl traf zwischen der Philosophie des Mittelalters, der auf den Dogmen der Kirche aufgebauten Scholastik, die er als Knabe in der Bibliothek seines Vaters studiert hatte, und der neuern Philosophie, die er jetzt als heranwachsender

Jüngling in der Universitätsbibliothek kennen lernte, wo er zum ersten Male Verfasser antraf und las wie Franz Baco, der eine Wiedergeburt der Wissenschaft durch die Naturwissenschaft, d. h. durch die Kombination von Erfahrungstatsachen ankündigte und Anweisung zu einer solchen gab, — Verfasser wie die großen Astronomen Kepler und Galilei, von denen der eine die Gesetze der Planetenbewegungen um die Sonne, der andre das Gesetz vom Fall der Körper zum Mittelpunkt der Erde entdeckt hatte — Verfasser wie Descartes, der, von allen Dogmen und unbewiesenen Voraussetzungen absehend, den Versuch machte, die Philosophie nur auf Sätze von unmittelbarer Gewißheit zu gründen und die Welt als ein zusammenhängendes Gewebe mechanischer Ursachen und Wirkungen zu erklären. Alle diese berühmten Denker und Forscher waren damals ziemlich neue Erscheinungen in der gelehrten Welt. Der englische Kanzler und Philosoph Franz Baco war 20 Jahre vor Leibniz' Geburt gestorben, Kepler 16 und Galilei nur 4 Jahre vor derselben. Nicht mehr als 25 Jahre lagen zwischen Leibniz' Eintritt in die Welt und jenem denkwürdigen Ereignis, daß Galilei, mit dem Ketzertode auf dem Scheiterhaufen bedroht, genötigt wurde, vor der päpstlichen Inquisition die Lehre zu widerrufen, daß sich die Erde mit den übrigen Planeten um die Sonne bewege. Descartes starb, als Leibniz ein vierjähriges Kind war. Durch die Bekanntschaft mit diesen Bahnbrechern der neuern Zeit sah sich der Jüngling herausgeführt aus dem erhabenen aber dunklen Tempelgewölbe der scholastischen Philosophie des Mittelalters, und vor ihm lag der Plan zu einem Gebäude andrer Art, das einen festern Grund versprach und mehr Sonnenlicht und blauen Himmel für die Geschlechter, die zwischen den Säulen desselben wandern sollten.

Leibniz' praktische Gemütsart offenbart sich auch darin, daß er auf der Universität ein Berufsstudium ergriff, und zwar die Jurisprudenz, noch mehr aber darin, daß er nach Erwerb der juristischen Doktorwürde den Lehrstuhl,

der ihm an der Universität Altdorf unmittelbar darauf angeboten wurde, ausschlug, weil er sich zu einer andern, in die Fragen und ins Leben des Tages unmittelbarer eingreifenden Tätigkeit mehr berufen fühlte, als zu der des akademischen Lehrers. Als ihm dieser Lehrstuhl angetragen wurde, war er erst 20 Jahre alt. Ohne irgend einen bestimmten Lebensplan vor Augen, aber im Besitz einer ziemlich gesicherten ökonomischen Stellung, begab sich Leibniz nach Nürnberg, wo ihn ein günstiges Geschick gleich mit dem Manne zusammenführte, der mehr als ein andrer auf den Gang und die Richtung seines Lebens einwirken sollte. Als Leibniz eines Tages an der offenen Tafel eines Wirtshauses zu Mittag speiste, erhielt er zum Tischnachbar einen ihm unbekannten Reisenden, einen alten Herrn mit einem vornehmen, aber freundlichen und mitteilsamen Wesen, der sich in ein Gespräch mit dem Jüngling einließ. Dieser Mann war der ehemalige kurmainzische Minister Johann Christian von Boineburg, einer der berühmtesten Staatsmänner und Diplomaten jener Zeit, wohl bekannt auch hier in Schweden, wo er einige Zeit in Stockholm Gesandter war und nahen Umgang mit Axel Oxenstjerna hatte. Mit diesem Gespräche war die Bekanntschaft zwischen dem 62jährigen Boineburg und dem 21jährigen Leibniz gemacht. Boineburg fand in Leibniz einen geistvollen jungen Mann, der mit dem Reichtum an Kenntnissen einen Reichtum an neuen Ideen, eine glänzende Darstellungsgabe und eine erstaunliche Arbeitskraft vereinigte. Leibniz hingegen verehrte in Boineburg den wohlwollenden Menschen und den erfahrenen, weit blickenden Staatsmann. Durch Boineburg wurde Leibniz dem Kurfürsten von Mainz, Johann Philipp, vorgestellt, und dieser gab ihm den wichtigen Auftrag, mit einem andern ältern Juristen das Gesetzbuch des Landes umzuarbeiten, und drei Jahre später, als Leibniz erst 24 Jahre alt war, ernannte er ihn zum Mitglied des höchsten Gerichtshofes in seinem Lande.

Doch ehe ich kurz über die bedeutendsten Züge in Leibniz' öffentlicher Tätigkeit Bericht erstatte, möge ein Kuriosum aus seinem Nürnberger Aufenthalt erwähnt werden.

Zu jener Zeit, wie in den folgenden Menschenaltern, wurde viel von einer geheimen Gesellschaft gesprochen, die Rosenkreuzer genannt, deren Dasein durch eine Menge Schriften, die zu Anfang des 17. Jahrhunderts plötzlich erschienen, bekannt geworden war. Man sagte, der Gründer der Gesellschaft sei ein gewisser Christian Rosencreuz, der im 14. Jahrhundert gelebt und zahlreiche weite Reisen gemacht habe, um die Weisheit des Altertums kennen zu lernen, wobei er einen großen Teil seines Lebens teils unter den gelehrten Brahminen Indiens, teils in den Pyramiden Ägyptens verbracht haben sollte. Der Zweck der Gesellschaft war angeblich der: die Streitigkeiten um Glaubenssätze auszugleichen, die Religion in ihrer ursprünglichen Reinheit herzustellen, die Gesellschaftsordnung zu verbessern und die Wissenschaften zu fördern. Den Ordensbrüdern war die tiefste Verschwiegenheit auferlegt, und auf keine Weise durften sie den Außenstehenden ihre Eigenschaft als Rosenkreuzer verraten. Mit Sicherheit weiß man von ihrer Tätigkeit indessen nur, daß sie sich mit Alchimie und besonders mit der brotlosen Kunst abgaben, den Stein der Weisen zu finden.

In der Jugend des Philosophen Descartes, zu der Zeit, wo er als Offizier an dem beginnenden Dreißigjährigen Kriege teilnahm, war eine Schrift erschienen über die Brüderschaft der Rosenkreuzer, ihren geheimnisvollen Ursprung, ihre tiefe Weisheit und ihre großen Pläne, und diese Arbeit erregte ungemeines Aufsehen. Descartes grübelte gerade damals über dem schwierigen Problem, wie er die Klarheit und Ordnung der mathematischen Wissenschaft in das Chaos der damaligen Philosophie hineinbringen könnte, und seine Sehnsucht nach Licht über die Rätsel der Menschheit trieb ihn manchmal dazu, auf den Knien

und unter Tränen Gott um Beseitigung der Zweifel und um Offenbarung der Wahrheit anzurufen. In einer solchen Gemütsstimmung hörte er von den Rosenkreuzern sprechen und las einige der zahlreichen Schriften, die für und wider diese auf einmal entstanden, und er wurde von Sehnsucht ergriffen, in ihre Geheimnisse eingeweiht zu werden. Er tat alles, um mit dem Orden in Berührung zu kommen, aber trotz alles Suchens gelang es ihm nicht, einen einzigen Bruder des Bundes zu treffen, auch nicht während seines ganzen übrigen Lebens. Leibniz war in dieser Hinsicht glücklicher, wenn man es ein Glück nennen kann. Es war zu seiner Zeit kein Geheimnis mehr, daß es in Nürnberg eine Rosenkreuzerloge gab, zu welcher unter andern einer seiner Verwandten, Justus Leibniz, und zwei angesehene Geistliche, Wölfer und Diller, gehörten. Das mystische Dunkel, in das sich die Gesellschaft hüllte, reizte seine Neugier, obgleich keineswegs der Scharfsinn eines Leibniz erforderlich war, um einzusehen, daß man innerhalb der Wände einer geheimen Brüderschaft schwerlich tiefer in das Wesen der Dinge eindringen kann, als außerhalb derselben. Um seine Absicht schneller zu erreichen, mußte er die Rosenkreuzer glauben machen, er sei schon in die geheimen Wissenschaften vollkommen eingeweiht. Zu diesem Zwecke las er eine Menge alchimistischer Schriften, machte sich einen Auszug der dunkelsten Redensarten, die er darin fand, und stoppelte damit ein Schriftstück zusammen, das er dem Logenvorstand zustellen ließ, und in dem er um Aufnahme in die Loge nachsuchte. Der Versuch gelang. Die Rosenkreuzer glaubten, in dem jungen Mann einen völlig Eingeweihten gefunden zu haben, der in dem Forschen nach dem Steine der Weisen ebenso weit oder gar weiter war, als ihre weisesten Brüder, und er wurde nicht nur in die Gesellschaft aufgenommen, sondern sogleich zu deren Sekretär, d. h. zum Bewahrer ihrer sog. Geheimnisse, gewählt. Es liegt in der Natur der Sache, daß ein so heller und kritischer Kopf

wie Leibniz nicht das geringste Interesse für die mystischen Pseudowissenschaften hegen konnte, welche die Rosenkreuzer trieben und die keine Spur von wissenschaftlicher Methode zeigten; wenn es aber wahr ist, daß die Rosenkreuzer neben ihren tappenden Versuchen in der Kunst, Gold zu machen und die Tinktur der ewigen Jugend zu finden, auch für religiöse Duldsamkeit und für das Löschen der theologischen Feuerbrände arbeiteten, welche kurz vorher Europa so fürchterlich verheert hatten, so kann man sagen, daß Leibniz während seines ganzen Lebens ein treuer Bruder ihres Ordens war; denn wenige Persönlichkeiten haben emsiger und beharrlicher für dieses Ziel gewirkt, als er. Dies war eine der großen Aufgaben seines Lebens.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir Leibniz Schritt für Schritt begleiten auf der öffentlichen Laufbahn, welche ihm die Bekanntschaft zunächst mit von Boineburg und dann mit dem Kurfürsten Johann Philipp von Mainz eröffnet hatte. Wir wollen nur bei einigen Punkten von größerem Interesse verweilen. Zu diesen gehört der Plan zu einem französischen Eroberungszuge gegen Ägypten, den er entwarf und dem Kurfürsten vorlegte. Das 17. Jahrhundert hatte wie das unsrige sich mit der orientalischen Frage zu beschäftigen, und sie war damals ohne Zweifel noch brennender als sogar jetzt, wo wir doch Tag für Tag lesen von den blutigen Anstrengungen Rußlands, sie zu lösen.[1]) Die Türkei war im 17. Jahrhundert eine unablässig drohende Gefahr für Europa. Die Türken waren im Jahre 1660 verheerend in Ungarn eingebrochen, und der Friede, der im Jahre 1664 auf diesen Krieg folgte, hatte keineswegs die türkische Machtstellung erschüttert. Während so Mitteleuropa im Osten von den Osmanen bedroht wurde, drohte im Westen der eroberungssüchtige Ludwig XIV. Leibniz' Gedanke war nun der:

[1]) Diese Vorlesungen wurden im Herbst 1877 gehalten.

diese beiden Gefahren könnten abgewandt werden, wenn sich Frankreich und Deutschland zu einer großen Kulturaufgabe vereinigten, zum Sturze des türkischen Reiches. Deutschland sollte an der Donau und südlich davon seine Waffen gegen den Halbmond führen; Frankreich hingegen sollte seinen Teil der Aufgabe durch die Begründung seiner Herrschaft in Afrika und besonders in Ägypten lösen. Der Zeitpunkt schien der Erörterung dieses Vorschlages günstig zu sein, denn es herrschte gerade damals eine diplomatische Spannung zwischen dem französischen und dem türkischen Hofe; im Juni 1672 kam es zum förmlichen Bruch zwischen beiden, und in Frankreich selbst fing man an, einen Krieg gegen die Türken als Nationalsache anzusehen. Im selben Jahre reiste Leibniz nach Paris, um am französischen Hofe für seinen Plan zu wirken, nachdem Boineburg König Ludwig XIV. auf denselben schriftlich vorbereitet und dieser den Wunsch ausgesprochen hatte, die Einzelheiten des Planes näher kennen zu lernen. Aber es zeigte sich bald, dass Leibniz' Reise nach Paris in dieser Beziehung keine Frucht bringen sollte. Die Mißhelligkeiten zwischen Frankreich und der Pforte wurden geschlichtet, die französische Politik richtete sich auf andere, nähere Ziele, und Leibniz' Gedanke einer französischen Expedition nach Ägypten fiel der Vergessenheit anheim und blieb einige Menschenalter so gut wie vergessen, bis derselbe Gedanke von neuem in einem geistvollen Kopfe erwachte: in dem Napoleon Bonapartes. Hundert und dreißig Jahre, nachdem Leibniz seine Denkschrift über dies Thema verfasst hatte, sollte die Welt Zeuge sein von dem Versuche eines grossen französischen Heerführers, durch die Eroberung von Ägypten das auszuführen, was Kambyses, Alexander, Pompejus, Cäsar, Antonius, Augustus, Omar und Ludwig der Heilige vor ihm versucht hatten. Die französischen Geschichtsschreiber Thiers und Michand haben es als Tatsache angesehen, dass Napoleon von Leibniz' Plan Kenntnis hatte, ehe er die Expedition nach

Ägypten unternahm. Aber dies soll nicht der Fall gewesen sein. Leibniz' Schriften und Briefwechsel über die Sache lagen in der Bibliothek zu Hannover verwahrt; man wußte in Frankreich kaum von ihrem Dasein, und zunächst war es die englische Regierung, die sich nach der Abfahrt der Bonaparteschen Expedition eine Abschrift davon verschaffte. Und da lasen dann die englischen Minister nicht ohne Erstaunen, daß Leibniz für seinen Plan ganz dieselben Gründe angeführt hatte, welche Bonaparte veranlaßt hatten, Frankreichs Waffen nach Ägypten zu tragen. Erst im Jahre 1803 verschaffte sich die französische Regierung Abschriften von jenen Schriftstücken. Und diese blieben jetzt nicht ohne politische Bedeutung. Leibniz hatte nämlich unter anderem darauf aufmerksam gemacht, welche Bedeutung die Insel Malta für Frankreich haben müsse, und unter dem Eindruck hiervon weigerte sich die britische Regierung im Jahre 1803, ihr im Frieden zu Amiens gegebenes Versprechen zu erfüllen und ihre Truppen von diesem Mittelmeerfelsen zurückzuziehen.

Ein anderer großartiger Gedanke, für welchen Leibniz wirkte, war die Wiedervereinigung der katholischen und protestantischen Kirchen. Viele Kräfte wirkten schon lange auf dieses Ziel hin, was sich auch leicht aus der damaligen politischen Lage Europas erklären läßt. Die Kirchenspaltung hatte in Deutschland die blutigen Früchte des Dreißigjährigen Krieges gezeitigt, und Mitteldeutschland war fast schon eine Wüste geworden, ehe das in die Wagschale geworfene Schwert Schwedens den deutschen Protestanten ihren Glauben und ihre Kirche hatte sichern können. Es gab aber keine Bürgschaft für das Fortbestehen des Friedens, und es lag daher nahe, eine solche Bürgschaft dadurch zu suchen, daß man sich bestrebte, die streitenden Kirchen auszusöhnen und wiederzuvereinigen. Auf katholischer Seite wurde dieses Versöhnungswerk viele Jahre lang mit unermüdlichem Eifer von dem Bischof und Diplomaten Royas de Spinola betrieben, der dabei auch mit

Leibniz persönliche Bekanntschaft machte. Die Stellung einiger deutscher Höfe war auch dem Plane günstig. Der angesehenste Prälat am Hofe Ludwigs XIV., Bossuet, der vorzüglichste Theolog und vornehmste Redekünstler Frankreichs, wirkte für dasselbe Ziel und trat mit Leibniz über die Sache in Briefwechsel.

Es könnte scheinen, als ob Leibniz' Lebensstellung und Umgangskreis wesentlichen Einfluß gehabt hätten auf seinen Entschluß, für die Wiedervereinigung der Kirchen zu wirken, denn sein Freund Boineburg, der ihn auf die staatsmännische Laufbahn geführt hatte, war ein zum Katholizismus übergetretener Protestant; sein Gönner und Beschützer, der Kurfürst von Mainz, war der vornehmste katholische Kirchenfürst in Deutschland, und am Hofe zu Hannover, an dem Leibniz nach der Rückkehr von seiner Reise nach Paris und London das Amt eines Bibliothekars annahm, hatte der Katholizismus selbst innerhalb der fürstlichen Familie Proselyten gewonnen. Es waren aber nicht diese äußern Umstände, so mächtig und überzeugend sie auch auf einen andern hätten wirken können, sondern es waren seine eigene Gemütsart und Denkweise, sein Streben, die Dinge von verschiedenen Seiten zu sehen, das Berechtigte in abweichenden Meinungen zu finden und Anknüpfungspunkte zwischen ihnen zu suchen, sein Drang, versöhnend zu wirken, und sein Glaube an eine geistige Harmonie in der Welt — das alles trieb ihn zu seinem Auftreten. Man kann diese seine Gemütsart verstehen, wenn man hört, was er selbst erzählt, daß er nämlich kaum ein Buch lesen konnte, welcher Art es auch sein mochte, ohne sich von demselben sympathisch berührt zu fühlen, weil er fand, daß der Verfasser doch immer in irgend etwas recht hatte und hier und da verdiente, beherzigt zu werden. Er hatte schon lange daran gedacht, einen Ausgleich der kirchlichen Gegensätze zu versuchen, und er glaubte in seinem eigenen philosophischen System den Schlüssel zu einer Eintrachtsformel zu besitzen, die

Lutheraner und Reformierte miteinander und beide mit den Katholiken aussöhnen könnte. Indessen zeigte es sich allmählich, daß man auf katholischer Seite zu keinerlei ernsten Zugeständnissen geneigt war; es wurde immer deutlicher, daß Verhandlungen mit den Protestanten nur geführt wurden, um sie zu unbedingter Unterwerfung zu bewegen.

An eifrigen Versuchen, Leibniz zur römischen Lehre zu bekehren, fehlte es keineswegs. Mit Aufopferung seiner religiösen Überzeugung hätte er leicht willkommene und einträgliche Posten in Paris, Wien oder Rom erhalten können, wo ihm die Leitung der Vatikanischen Bibliothek für diesen Preis angeboten wurde. Aber er widerstand allen Bekehrungsversuchen. Der Landgraf von Hessen-Rheinfels gab sich die größte Mühe, ihn für die katholische Kirche zu gewinnen, zu welcher er selbst vom Protestantismus übergetreten war, und er verfaßte selbst zu diesem Zwecke eine Bekehrungsschrift, die er „Weckruf für meinen teuren Leibniz“ nannte. Die ersten Antworten, die Leibniz auf diesen Weckruf gab, waren nicht abweisend; es schien im Gegenteil, als ob er nicht hartnäckig sein würde. Der Landgraf hatte ihm unter anderem geschrieben, seine Bekehrung sei schon im Munde vieler. Leibniz erwiderte, daß diese vielen im Irrtum wären, wenn auch nur teilweise. Es schien also, als sei er schon zur Hälfte von dem römischen Bekehrungseifer gewonnen. Der Landgraf forderte nun von ihm auch die andere Hälfte und bemerkte, man könne in solchen Dingen nicht halb sein. Da erklärte Leibniz näher, was er gemeint habe. Er sagte, er gehöre zu der heiligen allgemeinen und in dem Sinne katholischen Kirche, fügte aber hinzu, er werde niemals in die äußere Gemeinschaft der römischen Kirche eintreten, und gab klar und deutlich die Gründe hierfür an. Er will sich keiner Kirche unterwerfen, die eine Zensur über die Gedanken der Wissenschaft ausübt. Er erinnert daran, wie die römische Kirche das Kopernikanische Weltsystem

verdammt habe; er will nicht seine eigenen philosophischen Ansichten vor ein solches Ketzergericht gezogen sehen, wie dasjenige gewesen sei, welches Galilei verurteilt habe; er will nicht das Joch tragen, das die römische Kirche den Philosophen auferlege, von welchem er aber als Protestant frei sei. „Wahr ist", fügt er hinzu, „wäre ich in der römisch-katholischen Kirche geboren, so würde ich nicht aus ihr austreten, wenn man mich nicht wegen meiner philosophischen Meinungen ausschlösse und wenn man mir die kirchliche Gemeinschaft nicht versagte, falls ich mich weigern sollte, gewisse hergebrachte Meinungen zu unterschreiben." Er schließt mit der Erklärung, daß er die Seelenruhe und den Gewissensfrieden, die er jetzt genieße, nicht preisgeben wolle für den Eintritt in die katholische Kirche. Man sieht aus diesen Worten, daß Leibniz durch und durch echter Protestant war, wenn er sich auch nicht in allen Punkten an die Augsburgische Konfession hielt. Er wollte eine Vereinigung der katholischen Kirche und der protestantischen nur deshalb, weil er glaubte, die Gegensätze zwischen ihnen könnten ganz gut nebeneinander im Rahmen einer gemeinsamen christlichen Kirche bestehen. Er wollte eine Wiedervereinigung, aber unter Beibehaltung der Eigentümlichkeiten der verschiedenen Kirchen. Sein Briefwechsel mit katholischen Prälaten überzeugte ihn jedoch nach und nach von der Aussichtslosigkeit eines solchen Gedankens.

Je mehr diese Überzeugung bei ihm durchbrach, desto mehr richtete er nun seine Tätigkeit auf eine Aussöhnung von Lutheranern und Reformierten, auf den Bau einer allgemeinen evangelischen Kirche, die Luthers und Calvins Anhänger in sich freundlich vereinigte. Hier war die Kluft, welche die Christen trennte, nicht so groß, obgleich die Theologen auf beiden Seiten, besonders die lutherischen, viel getan hatten, um die natürliche Verwandtschaft zwischen Lutheranern und Reformierten in Haß und Feindschaft zu verwandeln. Daß auch dieser Aussöhnungs-

versuch scheiterte, war kein Wunder, wenn man bedenkt, daß es größtenteils fremde, gegen die Religion gleichgültige dynastisch-selbstsüchtige Interessen waren, die bei den Verhandlungen zu leitenden Gesichtspunkten gemacht wurden. Es gab z. B. fürstliche Heiraten, welche die protestantischen Einheitsbestrebungen förderten, und fürstliche Heiraten, die sie hinderten. Leibniz wurde das traurige Los, an all diesem Hin und Her teilnehmen und, wie Kuno Fischer, einer seiner Biographen, bemerkt, marionettenartig jedesmal von der Bühne verschwinden zu müssen, wenn die Fäden der fürstlichen Interessen in die Sache verstrickt wurden und dieselbe bald nach der einen, bald nach der andern Seite zogen. Aber den Geist, der diese Aussöhnungsversuche Leibnizens belebte und leitete, werden wir in seiner Theodicee wiederfinden, und dieser Geist erklärt viele von den Eigentümlichkeiten dieser Schrift, sowohl solche von der guten als von der schwächlichen Art.

In seinem langen und an Erlebnissen reichen Leben kam Leibniz mit einer Menge der ausgezeichnetsten fürstlichen und wissenschaftlichen Persönlichkeiten seiner Zeit in Berührung. Unter den fürstlichen seien besonders die beiden Gegner, Zar Peter von Rußland und unser Schwedenkönig Karl XII. genannt, mit welchem Leibniz während seines Aufenthalts zu Alt-Ranstedt zusammentraf, aber vor allem die edle, hochbegabte Kurfürstin von Brandenburg und Königin von Preußen, Sophie Charlotte. Leibniz hielt sich oft in Berlin auf, wo er eine Art Intendanz über die Wissenschaften und schönen Künste hatte und wo er auf Lebenszeit der Präsident der Akademie der Wissenschaften war. Leibniz, der vorher der Erzieher dieser Fürstin gewesen war, wurde nachher ihr vertrautester Freund. In ihrer Gesellschaft verbrachte er seine glücklichsten Tage auf dem Schlosse Lützenburg (dem jetzigen Charlottenburg), wo sie zusammen studierten und philosophierten. Unter den Büchern, die sie gemeinschaftlich lasen, waren auch die Schriften des bekannten fran-

zösischen Denkers Pierre Bayle. Bayle hatte unter anderem die Fragen behandelt, wie sich die Freiheit des menschlichen Willens mit der göttlichen Vorausbestimmung vertrage, und wie sich das Übel in der Welt erklären lasse, da man sich doch den Schöpfer der Welt als allgütig und allmächtig zu denken habe. Bayle hatte zu zeigen gesucht, daß diese Fragen auf unlösliche Widersprüche hinführten, und hatte daraus weiter den Schluß gezogen, daß ein vernünftiger Glaube unmöglich, mithin ein blinder Glaube für denjenigen notwendig sei, der den Glauben nicht entbehren könne. Die Königin von Preußen hatte oft lange Gespräche mit Leibniz über diese Dinge und bat ihn, ihr eine genügendere Antwort auf diese Fragen zu geben, die in allen früheren Zeiten die Philosophen beschäftigt, die Gläubigen beunruhigt und die Zweifler gelockt hätten. Infolge dieser Bitte schrieb Leibniz die Theodicee, das Buch, mit welchem wir uns während der folgenden Vorlesungen beschäftigen werden. Es wurde stückweise geschrieben und erschien erst im Jahre 1710 zu Amsterdam unter dem Titel Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.

Dieses Buch wurde die gelesenste unter allen Schriften von Leibniz und binnen kurzem ein Lehrbuch von europäischem Rufe. Fünf Jahre bevor es erschien, war Königin Sophie Charlotte gestorben, und dies war der schmerzlichste Verlust, den Leibniz während seines Lebens erfuhr. Wie ihr Enkel Friedrich der Große erzählt, äußerte die Königin auf ihrem Sterbebette zu einer ihrer weinenden Hofdamen: „Beklage mich nicht, denn ich gehe jetzt, meine Wißbegierde zu stillen betreffs der Dinge, die mir Leibniz nicht hat erklären können: vom Raum, von der Unendlichkeit, vom Sein und Nicht-sein; aber dem Könige, meinem Gemahl, bereite ich das Schauspiel eines Leichenbegängnisses, das ihm neue Gelegenheit gibt, seine Prachtliebe zu befriedigen." — „Diese Frau", äußerte Friedrich der

Große, „hatte den Geist eines großen Mannes und die Kenntnisse eines Gelehrten; sie hielt es nicht für einer Königin unwürdig, einen Philosophen zu würdigen. Dieser Philosoph war Leibniz, und — fährt der königliche Autor fort — da diejenigen, welche vom Himmel bevorzugte Seelen empfangen haben, den Königen gleich stehen, so schenkte sie ihm auch ihre Freundschaft.“ — Leibniz' nahes Verhältnis zur Königin war so bekannt, daß nach ihrem Tode die ausländischen Gesandten förmliche Beileidsbesuche bei Leibniz abstatteten. In seinen hinterlassenen Briefen spricht er oft vom Tode der Königin und immer mit einem Schmerz, der mit Bewunderung gepaart ist. „Ich weine nicht, ich beklage mich nicht“, schreibt er bei einer Gelegenheit, „aber ich weiß jetzt nicht, an was ich mich halten soll. Der Tod der Königin kommt mir wie ein Traum vor, aber wenn ich aus meiner Betäubung erwache, so finde ich alles nur zu wahr.“ Bei einer andern Gelegenheit schreibt er: „Diese große Königin besaß eine erstaunliche Einsicht in höhere Dinge und das ungewöhnlichste Verlangen, immer tiefer zu forschen; ihre Gespräche mit mir liefen darauf hinaus, ihren Drang nach Erkenntnis immer mehr zu befriedigen, und die Welt würde einmal großen Segen davon gehabt haben, wenn der Tod sie uns nicht zu früh entrissen hätte.“

Leibniz' Aufenthalt in Paris und London während der Jahre 1672—1676 gehörte zu den fruchtbarsten seines Lebens. Man darf nicht glauben, daß sein politischer Auftrag an König Ludwig XIV. seine Gedanken so in Anspruch nahm, daß er nicht Zeit und Interesse für andere Dinge gehabt hätte. Die Jahre, die er in den Hauptstädten des Westens, besonders in Paris verbrachte, wurden von der höchsten Bedeutung für seine eigene Entwicklung. In Paris bildete er sich zum Mathematiker ersten Ranges aus: Hier machte er eine der glänzendsten Erfindungen, welche die Geschichte der Wissenschaften kennt, nämlich die Differential-Rechnung, die ihn an die Seite Newtons

stellte. Elf Jahre vorher war Newton auf einem andern Wege zu einer ähnlichen Erfindung, der Fluxionsrechnung, gekommen, veröffentlichte sie aber erst zehn Jahre nachdem Leibniz in einem Briefe ihm von der seinigen berichtet hatte. Es entstand zwischen den beiden großen Mathematikern ein Streit um die Priorität der Erfindung, ein Streit, der, nachdem sie selbst verstummt waren, lange von anderen fortgesetzt wurde, bis man darüber ins Klare kam, daß Leibniz und Newton, unabhängig voneinander, dasselbe Ziel erreicht hatten, daß aber Leibniz' Methode die vollkommenere und ausgebildetere war. In Paris kamen Leibniz eine Menge Ideen zu mechanischen Erfindungen, zum Taucherboot und zu Maschinen, die durch zusammengepreßte Luft getrieben werden sollten, und hier vollendete er eine Rechenmaschine, die große Multiplikationen und Divisionen ausführen und sogar Wurzeln ausziehen konnte. In Paris und London hatte er auch Gelegenheit, Bekanntschaft zu machen und Freundschaftsbande zu knüpfen mit mehreren der vornehmsten Philosophen, Naturforschern und Theologen jener Zeit, unter anderem mit dem großen Mathematiker und Physiker Huygens, dem Erfinder des Pendels und dem Chemiker Boyle, dem ersten, der die chemische Beschaffenheit der Luft untersuchte. Mit dem Philosophen Spinoza traf er in Haag zusammen. Die Kreise, in denen Leibniz besonders in Paris verkehrte, vereinigten Vertreter aller philosophischen, theologischen und mystischen Gedankenrichtungen, aller naturwissenschaftlichen Bestrebungen der Zeit, und sein eigener ebenso origineller und selbständiger wie leicht empfänglicher Geist erhielt hierdurch Anregungen zu der vielseitigsten Tätigkeit und wurde in seiner natürlichen Neigung befestigt, unparteiisch abzuwägen und zu urteilen und seiner eigenen Denkweise alles Gute einzuverleiben, von welcher Seite es auch kommen mochte. Diese seine Neigung hat auch seinem philosophischen System das Gepräge gegeben. Der Grundgedanke in diesem ist Har-

monie, eine Weltharmonie, von Gott vorausbestimmt, sich nach und nach im Universum verwirklichend. Nach Harmonie strebte Leibniz' ganzes Leben.

Er starb in Hannover am 14. November 1716, 70 Jahre alt, worauf er noch eine schmerzliche Undankbarkeit von seiten der fürstlichen Kreise erfahren hat, die so lange seine guten Dienste angenommen hatten und deren geistige Zierde er gewesen war. Die Sorge für sein Begräbnis wurde seinem Sekretär von Eckardt überlassen. Der Hof war zum Leichenbegängnis zwar eingeladen, fand sich aber nicht ein. Kein Geistlicher zeigte sich im Leichenzug. Leibniz, der unermüdliche Vorkämpfer der Duldsamkeit, hatte sich allzeit gegen den engherzigen, unfruchtbaren Sondergeist ausgesprochen, der, wo er auch erscheint und sich geltend macht, nicht nur den wissenschaftlichen Wahrheitssinn lähmt, sondern auch die sittliche Gesinnung verdirbt und Haß und Schmähsucht gegen Andersdenkende zu Tugenden macht. Dies erklärt, weshalb kein Glied der Geistlichkeit Hannovers ihm das Totengeleit gab. Einer seiner Freunde, Ritter von Kersland, der sich zufälligerweise in Hannover befand und dem Leichenbegängnisse zusah, äußerte darüber: „Leibniz wurde eher wie ein Straßenräuber beerdigt, als wie ein Mann, der die Zierde seines Vaterlandes gewesen ist.“ Sein Ruhm glänzt deshalb nicht weniger in der Geschichte und wird es tun, so lange es in der Welt Wahrheitsliebe und Wissenschaft gibt.

3.

In meiner letzten Vorlesung erwähnte ich, daß die Königin von Preußen mit Leibniz die Schriften des französischen Denkers Pierre Bayle studiert hatte. Die Ansichten dieses Schriftstellers hatten auf die Königin einen niederschlagenden Eindruck gemacht, und, wie gesagt, um dieselben zu widerlegen, schrieb Leibniz auf Zureden der

Königin seine Theodicee. Es dürfte also richtig sein, Bayles Standpunkt mit einigen Worten klarzulegen.

Als jene neue Periode in der Geschichte begann, die man im Gegensatz zum Mittelalter die Neuzeit nennt, als die Wissenschaften und Künste zu neuem und selbständigerem Leben erwachten, ihre Gedanken und Vorbilder dem alten Grichenland und dem alten alten Rom entlehnend — als diese Periode begann, fing auch die antike Philosophie an, in neuen Formen aufzuleben, Vertreter von allen Richtungen dieser Philosophie tauchten auf, darunter auch solche des Skeptizismus, d. h. jener Philosophenschule, die zu beweisen sucht, daß die menschliche Vernunft unfähig ist, in das Wesen der Dinge einzudringen oder sich ein richtiges Bild von der Wirklichkeit zu machen. Diese neue skeptische Schule blühte besonders in Frankreich, wo sie mehrere geistreiche Anwälte, wie de Montaigne und de la Mothe le Vayer, hatte, ehe sie ihren gelehrtesten und vornehmsten Vertreter in dem erwähnten Pierre Bayle erhielt, der ein fast gleichalteriger Zeitgenosse von Leibniz war. Bayle war nämlich im Jahre 1647, Leibniz im Jahre 1646 geboren. Die französischen Skeptiker machten es sich ganz besonders zur Aufgabe, zu zeigen, daß sich ein Abgrund, den keine scholastischen Spitzfindigkeiten ausfüllen könnten, zwischen dem menschlichen Denken und dem religiösen Glauben, zwischen den Sätzen des Verstandes und den Dogmen der Kirche auftue, und nachdem sie dieses gezeigt hatten, pflegten sie gewöhnlich auf blinde Unterwerfung unter die Kirchenlehre zu dringen, als das rechte Mittel, aus diesem Dilemma herauszukommen. Dies war der Schluß, zu dem sie gewöhnlich kamen, entweder aus wirklicher Überzeugung oder um Verfolgungen von seiten der Theologen und des Staates zu entgehen. Bei keinem dieser Denker aber tut sich dieser Riß zwischen dem Glauben und dem Denken so deutlich, so unheilbar tief auf, wie bei Bayle. In seinem berühmten Werke Dictionnaire historique et cri-

tique, das zu Amsterdam im Jahre 1696 erschien, sucht er zu zeigen, daß ein unüberschreitbarer Abgrund die Philosophie von der Theologie trenne, daß die Kirchenlehren unbegreiflich seien und in geradem Gegensatz zu den in sich selbst unwidersprechlichen Maximen der natürlichen Vernunft ständen. Überall in diesem gelehrten Werk befleißigt sich Bayle, diesen seiner Meinung nach unüberbrückbaren Gegensatz so stark wie möglich hervorzuheben; überall strengt er sein scharfes kritisches Vermögen an, um solche Schlüsse zu ziehen, um es ganz grell beleuchten zu können, wie undenkbar die Dogmen sind und wie ungereimt sie unter dem Gesichtswinkel der natürlichen Vernunft erscheinen. Er ist der personifizierte Widerspruch zwischen Denken und Glauben, und er selbst scheint aufs schmerzlichste von der Sektion berührt, die er mit seinem eigenen Gemütsleben und mit dem andrer vornimmt, setzt sie aber dennoch fort, weil er es noch schmerzlicher empfindet, gleichsam zwei auf Leben und Tod kämpfende Seelen in seiner Brust zu haben; er sieht sich genötigt, die eine von diesen herauszuschneiden und aus sich zu entfernen, und für sein Teil will er — wie er sagt — lieber die denkende Seele entfernen, um ungestört von Einwürfen einen beseligenden Glauben zu genießen. Seinen Lesern überlässt er es, diesen selben Ausweg oder den entgegengesetzten zu wählen.

Als Leibniz nun seine Theodicee schrieb, war es seine erste Aufgabe, diese Ansicht von der Unvereinbarkeit des Glaubens mit dem Denken zu widerlegen — eine Heilung zu suchen für diesen Zwiespalt im Menschenherzen, daß die Vernunft verneint, was der Glaube bejaht, der Glaube hingegen verneint, was die Vernunft bejaht. Zu diesem Zwecke schrieb Leibniz die Abhandlung über die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft, welche die Einleitung zur eigentlichen Theodicee bildet und auf die ich sogleich eingehen werde. Er hoffte, durch diese Widerlegung ein neutrales Gebiet für

die Philosophie und ein anderes für die Theologie abstecken zu können, auf denen sie, jede für sich, als gute Nachbarn in Eintracht nebeneinander sollten leben können.

Aber nicht nur in dieser Prinzipienfrage mußte Leibniz, als er die Theodicee schrieb, wider seinen Freund und gelehrten Gegner Bayle auftreten. Auch die speziellen Fragen, die eine Theodicee zu behandeln hat, wie die Frage nach dem Wesen Gottes, nach der Willensfreiheit des Menschen und nach dem Ursprung des Übels, — all diese Fragen hatte Bayle seiner ätzenden Kritik unterworfen und war zu Schlüssen gekommen, die Leibniz unbefriedigend, beunruhigend und verderblich schienen. So z. B. hatte Bayle zu verstehen gegeben, daß der Ursprung und das Dasein des Übels ihre natürlichste Erklärung in der Annahme der alten Perser und Manichäer finde, es gebe zwei Götter, einen guten und einen bösen, wobei jedoch Bayle zugleich darauf aufmerksam machte, daß die Einheit Gottes, des höchsten Prinzips, auf unwiderleglichen Vernunftgründen ruhe, so daß also auch hier Vernunftgründe gegen Vernunftgründe ständen und eine harmonische Lösung der Schwierigkeiten unmöglich machten.

Ist aber das höchste Prinzip, der Urgrund aller Dinge, ein einziges, und muß man sich dieses Wesen allmächtig und allwissend denken, wie soll man es dann erklären, daß ein Wesen, welches als allwissend das Übel voraussieht und als allmächtig es verhindern kann, dennoch eine Welt schafft und erhält, die voll ist von Sünde und Leid? Will man nicht auf die unhaltbare Ansicht der Perser und der Manichäer zurückgehen, es gebe zwei Prinzipien, ein gutes und ein böses, zwei ursprüngliche und ewige Quellen für alles Dasein, eine reine und eine giftige, so liegt die Annahme am nächsten, daß das höchste, allmächtige und allwissende Wesen ganz außerhalb der menschlichen Begriffe von Gut und Böse steht, oder daß diese Begriffe sich gar nicht eigentlich auf dieses Wesen ausdehnen lassen, sondern nur uneigentlich, und zwar so, daß wir Menschen, die

wir die Sklaven des Allmächtigen und von seiner Willkür abhängig sind, seine Willensäußerungen und Anordnungen anerkennen und gutheißen, nur deshalb, weil sie von ihm ausgehen, auch dann, wenn sie dem menschlichen Verstand despotisch und grausam erscheinen müssen. In einer solchen Annahme, die sehr allgemein war und noch ist, sieht Leibniz eine furchtbare Gefahr für die wahre Frömmigkeit, für die Sittlichkeit und das menschliche Gemeinschaftsleben; denn ist Gott nicht nur unser Gesetzgeber und unsere Vorsehung, sondern auch unser Vorbild, und tragen wir sein Abbild in unsrem Innern, und ist es unser Gesetz und unser Lebensziel, diese Ebenbildlichkeit in uns zu verwirklichen — was würde es da für unsere Moralität und unser Gemeinschaftsleben bedeuten, wenn das Urbild zu diesem Abbild Willkür und Despotismus wäre, und nicht Güte, Gerechtigkeit und Heiligkeit? Damit würde, sagt Leibniz, die Quelle der Frömmigkeit selbst vergiftet sein, da die Menschheit einen Gott hätte, der weder Liebe, noch Nachfolge verdiente.

Um den Eifer zu verstehen, mit dem Leibniz gegen diese Ansicht auftritt, muß man wissen, daß sie, wie eben erwähnt, sowohl vor ihm als zu seiner Zeit unter verschiedenen Verkleidungen und unter der Hülle mehr oder weniger durchsichtiger Redensarten innerhalb der christlichen Kirche sehr allgemein war. Bei einigen von den Philosophen des alten Grichenland hieß es, der Mensch sei das Maß aller Dinge, und was der Mensch wolle, das sei gut, weil es ihm gefalle, und was der Mensch nicht wolle, das sei böse, weil es ihm mißfalle. Es ist mit andern Worten der Satz, das Begehren oder der Wille, im weitesten Sinne des Wortes, sei der Maßstab des Guten, sei das Entscheidende bei der Bestimmung von Gut oder Böse. Dieser Satz wurde schon früh in der christlichen Kirche von Schriftstellern und Theologen aufgenommen, wurde aber in seiner Anwendung soweit eingeschränkt, daß er nur Gott gegenüber zur Geltung kam. Was Gott

will, sagten diese Theologen, ist gut, nicht weil es an sich etwas Gutes ist, sondern einzig und allein, weil Gott es will. Fragte man dann diese Theologen, warum dieser Satz nicht allgemein angewandt werden könne, sondern nur in Bezug auf Gott gültig sei, so hatten sie keine andre Antwort als die, dass Gott allein allmächtig und allein im stande sei, in jeder Hinsicht seinen Willen durchzusetzen, ihm Gehorsam zu verschaffen oder den zu strafen, der sich demselben nicht unterwerfe. Damit war man zu der Ansicht gekommen, das sei gut, was sich auf unwiderstehliche Macht stützt, es sei an und für sich wie es wolle. Wer Macht hat, Gehorsam zu fordern, der hat also dieser Meinung nach das Recht, innerhalb seines Machtbereiches zu bestimmen, was als gut gelten soll, etwa so, wie die Damen bei Hofe über die Moden zu bestimmen pflegen.

Ich habe in einer früheren Vorlesungsserie diesen Standpunkt, den sog. nominalistischen Standpunkt in der Sittenlehre, auseinandergesetzt, und bemerkte da, daß man schwerlich diese Ansicht besser kennzeichnen könne, als es der griechische Schriftsteller Plutarch tut, wenn er erzählt, wie König Alexander der Grosse, sich in Gewissensqualen windend wegen eines Mordes, den er begangen, vom Philosophen Anaxarchos mit folgenden Worten getröstet wird: „Ist dies der Alexander, zu welchem jetzt die ganze Erde emporblickt? Warum liegst du ausgestreckt wie ein Sklave, vor dem Gesetze und dem Tadel der Menschheit zitternd, du, der du doch selbst das lebendige Gesetz und der Maßstab des Rechtes bist? Du hast ja deine Siege gewonnen, um zu schalten und zu walten, aber nicht um dich unter das Joch der allgemeinen Meinung zu beugen. Weißt du nicht, daß Zeus, der höchste Gott, die Göttinnen des Rechts und des Gesetzes an seiner Seite hat, weil alles, was von einem unwiderstehlichen Herrscher getan wird, recht und erlaubt ist?“ — Dieselben Gründe, mit denen Anaxarchos den Alexander tröstete, wurden von den

Beichtvätern Ludwigs XIV. gebraucht, um ihn zu trösten, wenn er von Angst ergriffen wurde wegen der Ungerechtigkeit, mit der er seine Alleinherrschaft führte.

Behält man nun dieses Prinzip bei und steigert die Macht zur Allmacht, so kommt man zu dem Willen Gottes, und dieser ist nach den sog. nominalistischen Systemen der Sittenlehre nur deshalb gut, weil er eine unbegrenzte Macht zur Verführung hat. Die Lehre, daß nichts an sich schlecht und nichts an sich gut sei, wurde schon von dem Kirchenvater Tertullian im dritten Jahrhundert nach Chr. aufgestellt und nach ihm von mehreren der vornehmsten Kirchenlehrer und Scholastiker des Mittelalters verteidigt, unter andern von dem berühmten Duns Scotus, der erklärte, daß wenn etwas an sich gut, an sich sittlich wäre, so würde der Wille Gottes an dieses Etwas gebunden sein, würde also nicht länger frei sein. Diese Lehre war jedoch in der Kirche nicht alleinherrschend. Augustin und Thomas von Aquino behaupteten, es gebe einen absoluten, einen unbedingten Unterschied zwischen Gut und Böse, und Augustin schreibt: nichts ist böse, weil es vom Gesetz verboten wird, sondern es wird vom Gesetz verboten, weil es böse ist. Duns Scotus und Wilhelm von Occam dagegen verkündigten, daß dasselbe Gebot, das jetzt heilig und gerecht sei, weil Gott es so angesehen wissen wollte, im nächsten Augenblick unheilig und ungerecht sein könne, wenn Gott seinen Willen ändere und fordere, daß es jetzt anders angesehen werde. Um seine Meinung zu verdeutlichen, äußerte Duns Scotus unter anderem, daß von sämtlichen zehn Geboten Gott zu jeder beliebigen Zeit die acht letzten aufheben könne: er kann, wenn er will, Diebstahl und Mord zu guten und rühmlichen Handlungen stempeln, weil die Gebote, die jetzt Diebstahl und Mord verbieten, gültig sind nicht durch sich selbst, sondern nur durch den Beschluß Gottes, daß sie befolgt werden sollen; aber die zwei ersten Gebote: „Du sollst keine andern Götter haben neben mir“, und „Du sollst den

Namen Gottes nicht unnützlich führen", kann er nicht aufheben, weil das seiner Ehre zu nahe treten und gegen sein Recht auf alleinige Anbetung streiten würde. Man sieht ganz deutlich, welch eine furchtbare Waffe zur Knechtung des Menschengeschlechtes und zur Vernichtung des menschlichen Rechtsgefühls und sittlichen Empfindens diese Ansicht einer Kirche darbietet, die wie die römische behauptet, ein unfehlbares Lehramt und an dessen Spitze einen unfehlbaren Papst zu haben, der beansprucht, der Menschheit den Ratschluss der göttlichen Willkür ex cathedra zu verkündigen. Zu einem Dogma hat jedoch die römische Kirche diese Lehre von Gott als dem absolut willkürlichen Willen und die von dem Rechte der Macht, willkürlich zu bestimmen, was als gut oder böse gelten soll, nicht erhoben. Die Lehre hat indessen viele Anhänger, besonders unter den jesuistischen Ethikern, gehabt.

Fragt man nun, wie es möglich ist, einen solchen Gott zu lieben, so antworten jene Theologen, daß die Liebe komme, wenn man seinen Geboten gehorche, und gehorchen solle man schon aus Klugkeit, denn nichts wäre ja nutzloser und verderblicher, als sich der Allmacht zu widersetzen. Der Gehorsam gegen Gott und die Liebe zu ihm ruhen also bei dieser Auffassung auf selbstsüchtig-kluger Berechnung, welche Lust und Freude als Lohn für den Gehorsam erwartet und Unlust und Plagen als Strafe für Trotz und Ungehorsam. Frömmigkeit und Tugend sind lobenswert nur als Mittel, um Lust und Freude in diesem oder einem andern Leben zu erlangen. Selbst ein Mann wie der berühmte und geistvolle Blaise Pascal huldigte diesem unverschleierten Eudämonismus. „Der Mensch", sagt er unter anderm in seinen Pensées, „ist für den Genuss geschaffen; aber der geistige Genuss, weil er reicher und dauerhafter ist, verdient den Vortritt vor dem körperlichen." Die Liebe zum Genuss soll unser Leitstern auf dem Wege des Lebens sein; und entsagen

wir jetzt für unsere Person dem Genuss, so heißt das nur, daß wir kleineren irdischen Genüssen entsagen zu gunsten grösserer in einem künftigen Leben.

Man kann verstehen, wie solche Lehren geeignet waren, Machtanbetung, Sklavensinn und Selbstsucht zu erzeugen, und wie leicht sich eine Frömmigkeit dieser Art mit Selbstquälerei einerseits und mit wilden Ausschweifungen anderseits vereinigen ließ. Betrachtet man diese Ansicht genau, so glaubt man das Samenkorn zu sehen, aus dem all die Verworfenheit emporkeimte, welche Frankreich zu jener Zeit besudelte, als Leibniz seine Theodicee schrieb.

Ersichtlich ist auch, wie eine solche Ansicht, die das sittliche Empfinden ganz außer Rechnung stellt, dazu geeignet ist, den Aberglauben zu fördern, der die Frömmigkeit in bloße Formen und den Glauben in einen bloßen Dogmenglauben verwandelt. Im Beginn seiner Vorrede zur Theodicee macht Leibniz hierauf aufmerksam. Man hat, bemerkt er, stets gesehen, daß für die meisten Menschen die Frömmigkeit in Formen besteht, und dies ist kein Wunder, denn unsere Aufmerksamkeit wird leicht von äußeren Dingen gefesselt, während das Innere eine Urteilsfähigkeit fordert, deren nur wenige mächtig sind. Diese Formen sind doppelter Art: Zeremonien und Glaubensformeln. Jene treten gern an die Stelle tugendhafter Taten; diese sind gleichsam Schatten der Wahrheit und nähern sich mehr oder weniger dem reinen Lichte. Die Zeremonien würden indessen lobenswert sein, wenn es denjenigen, die sie erfunden haben, gelungen wäre, mit ihnen wirklich das auszudrücken und einzuschärfen, was sie symbolisch darstellen wollen; dann nämlich wären sie geeignet, uns von den Irrwegen des Lasters abzuhalten und uns an das Gute zu gewöhnen. Auch die Gaubensformeln können erträglich sein, selbst wenn die ganze Wahrheit, die sie ausdrücken sollen, nicht in ihnen zu finden ist. Es geschieht aber nur allzu oft, fügt er hinzu, daß die Frömmigkeit von den Formen erstickt und

das göttliche Licht von menschlichen Meinungen verfinstert wird.

In seiner Vorrede zur Theodicee gibt Leibniz dann einen kurzen Überblick über die Religionsgeschichte, so wie er sie auffaßt. Er bemerkt, daß der wesentliche Vorzug der jüdischen und christlichen Religion vor den heidnischen eben darin liegt, daß, während die letzteren die Gemüter durch Furcht vor dem Zorn der Götter und Hoffnung auf ihre Gunst zu regieren suchten, ohne im übrigen nach der menschlichen Gesinnung zu fragen, demgegenüber zuerst Moses und nach ihm auf noch vollkommenere Weise Jesus Christus der Menschheit den einzigen, wahren Gott geoffenbart haben, damit sie durch diese Offenbarung lerne, daß das höchste Wesen Gegenstand nicht nur unsrer Furcht und Ehrfurcht, sondern auch unsrer Liebe und Hingebung sein soll. Diese Liebe, die alles auf Gott als die Quelle des Guten bezieht, äußert sich im Gehorsam gegen die Gebote der Vernunft und lenkt alle unsre Anstrengungen auf das Gemeinwohl, das sich nicht von Gottes Ehre unterscheidet. Man findet dann bald, daß wir unsre eigene Persönlichkeit nicht besser fördern können, als wenn wir dem Gemeinwohl dienen, und man findet dann auch bald, daß die Liebe, die sich in Entbehrungen zu gunsten andrer äussert, zur Glückseligkeit für uns selbst wird. Aber man kann nicht Gott lieben, ohne seine Vollkommenheit zu kennen. Die wirkliche Aufgabe der wahren Religion sollte demnach sein, den Menschenseelen diese Vollkommenheit einzuprägen. Ich weiß nicht, äußert Leibniz, wie es kommt, daß sich die Religionslehrer doch so oft von diesem Ziel entfernt haben, und er macht nun besonders aufmerksam auf den nominalistischen Standpunkt in der Sittenlehre, den ich vorhin geschildert, der zunächst das Gute zu etwas Zufälligem macht, das nicht im Wesen Gottes liegt, sondern nur von seinem absolut willkürlichen Willen dekretiert wird; der dann Gott zum Despoten, die Menschen zu Sklaven

macht, die seine Ungnade fürchten und in selbstsüchtigem Interesse seine Gnade suchen; der endlich die Religion zum Zeremoniell und zur Formel macht. Unter solchen Verhältnissen ist es begreiflich, daß es Christen gibt, die sich für religiös halten, ohne daß sie ihren Nächsten lieben, und für fromm, ohne daß sie Gott lieben, oder vielmehr Christen, die ihre Brüder zu lieben glauben, auch wenn sie ihnen nicht dienen, und Gott zu lieben meinen, ohne daß sie ihn kennen und in ihm den Allgütigen, Gerechten und Heiligen sehen. Leibniz will nun das schwierigste Hindernis entfernen, das sich denkenden Menschen in den Weg stellt, wenn sie wirklich Gott lieben wollen, und deshalb darnach streben, in ihm das vollkommenste Wesen zu sehen. Dieses Hindernis liegt darin, daß seine Schöpfung, die ja von ihm zeugen soll, so voll von Mängeln, Leid, Sünde und Unrecht scheint, mehr aussieht wie das Erzeugnis einer despotischen Willkür, denn als ein Werk der vollkommensten Weisheit und der höchsten Güte. Und dieses Hindernis scheint um so schwieriger zu überwinden, als es durch die verworrenen Vorstellungen gestützt wird, die man sich betreffs der Freiheit, der Notwendigkeit und des Schicksals macht. In der Vorrede zu seiner Theodicee verspricht Leibniz, diese Vorstellungen zu entwirren und zu klären, und diese Auseinandersetzung macht auch den wesentlichen Inhalt der Abhandlungen der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels aus.

Wie erwähnt, hat Leibniz vor diese Abhandlungen und als Einleitung zu ihnen die Abhandlung über die Vereinbarkeit des Glaubens mit der Vernunft gestellt, die er schrieb, um die Ansicht Pierre Bayles zu widerlegen, daß sich die menschliche Vernunft mit den Religionslehren unmöglich vereinigen ließe. Über diese Abhandlung möchte ich jetzt berichten. Wir wissen, daß Bayle mit seiner Ansicht nicht allein stand. Schon der alte Kirchenvater Tertullian hatte aufs schärfste hervorgehoben,

der religiöse Glaube sei etwas Unbegreifliches, also auch unendlich erhaben über die Einwendungen der menschlichen Vernunft; Widersprüche in dieser Hinsicht seien gerade Beweise für den Primat des Glaubens und ein Zeugnis von seinem Triumph über alles philosophische Denken. In diesem Zusammenhange schreibt Tertullian in seiner Schrift über den Leichnam Christi das oft citierte Paradox: „Der Sohn Gottes ist tot: dies verdient geglaubt zu werden, weil es ungereimt ist; und obwohl begraben, stand er doch von den Toten auf: dies ist gewiss und sicher, weil es unmöglich ist.“ Bayle stimmt Tertullian bei. Nachdem er die Dogmen von allen Seiten betrachtet und alle Widersprüche, Unmöglichkeiten und Ungereimtheiten, die in ihnen nur zu finden sind, zusammengesucht hat, ruft er aus: da sehet ihr, wie schlecht es mit unsrer Vernunft bestellt ist, wie sie in ihrer Schwäche außer stande ist, die geoffenbarten Wahrheiten zu fassen! Aber Leibniz sah sehr wohl ein, und wahrscheinlich mit ihm die meisten, die Bayles Dictionnaire gelesen, daß Bayle hier ein zweischneidiges Schwert auf eine Weise führt, die möglicherweise eine Zeit lang der Vernunft gefährlich sein konnte, die es für den Glauben aber ganz gewiß war.

Leibniz stellt an den Anfang den unwiderleglichen Satz, daß zwei Wahrheiten einander unmöglich widersprechen können. Ist es nun einerseits so, daß der Inhalt des religiösen Glaubens in Wahrheiten besteht, die Gott auf eine außerordentliche Weise geoffenbart hat, und ist es andrerseits so, daß die Vernunft eine Kette von Wahrheiten ist, so ergibt sich der Schlußsatz, daß Glaube und Vernunft im Grunde einander nicht widersprechen können, weil die Wahrheit auf beiden Seiten liegt.

Es gibt aber zwei Arten von Vernunftwahrheiten. Die eine Art nennt Leibniz ewige oder notwendige Wahrheiten. Die andre nennt er positive oder faktische oder Erfahrungswahrheiten, welche drei Bezeich-

nungen alle ein und dasselbe bedeuten. — Die ewigen oder notwendigen Wahrheiten sind solche, die von selbst eingesehen werden oder sich streng demonstrieren lassen und kein Zeugnis unserer Sinne brauchen, keine Beobachtung der physischen Weltordnung nötig haben, um als notwendig und unwidersprechlich erkannt zu werden. Solche ewigen Wahrheiten sind z. B. der logische Grundsatz, daß jeder Begriff und jedes Ding gerade der Begriff, das Ding und nicht etwas andres ist; oder daß kein Begriff und kein Ding sein eigener Gegensatz sein kann; und die mathematischen Axiome, z. B. daß diejenigen Größen, die mit einer dritten gleich sind, unter sich gleich sind. Alle ewigen und notwendigen Wahrheiten ruhen im Grunde auf dem ersten logischen Gesetz: **A** ist **A**, und **A** ist nicht Nicht-**A**, das heißt auf dem Gesetz, daß jedes Ding mit sich selbst identisch ist und nicht zugleich es selbst und etwas ihm selbst ganz Entgegengesetztes sein kann. Nach Leibniz haben diese ewigen oder notwendigen Wahrheiten ihre Quelle in der göttlichen Vernunft: sie gehören auf eine untrennbare Weise zu Gottes Wesen und können keineswegs als zufällige Geschöpfe des Willens angesehen werden, welche dieser Wille verändern oder vernichten könnte, denn Gott vernichtet nicht seine eigene Vernunft. Auch Bayle huldigt in diesem Punkte der Ansicht Leibniz', wendet aber zugleich ein, daß das Vorhandensein solcher ewigen, notwendigen und von Gottes Willen unabhängigen Wahrheiten in Gottes Verstande als eine Art Fatum, eine Art Schicksal, ein Zwang, der bindet und selbst die Gottheit nötigt, betrachtet werden müsse; aber hierauf antwortet Leibniz, daß dieses angebliche Schicksal, dieser angebliche Zwang nichts anders ist, als die eigene göttliche Natur des höchsten Wesens, sein eigener Verstand, der seiner Weisheit und seiner Güte Regeln gibt; es ist nicht ein äußerer Zwang, sondern eine innere glückliche Notwendigkeit, ohne welche Gott weder gut noch weise sein würde. Da der Mensch an der göttlichen Vernunft

teil hat, so sind auch diese ewigen oder notwendigen Wahrheiten seinem Wesen eingepflanzt; zu ihnen gehören auch die einfachen oder allgemeinen Begriffe, wie der Begriff Sein, der Begriff Substanz und die Begriffe Gut und Böse, und dann leuchtet ein, daß wenn diese Wahrheiten und wenn die Schlüsse, die aus ihnen folgerichtig gezogen werden können, von schwachen Menschenlippen ausgesprochen werden, so sind sie nichtsdestoweniger gleich unerschütterlich, gleich unwidersprechlich, und es liegt in der Natur der Sache, daß keine geoffenbarte Wahrheit, die es nicht bloß angeblich, sondern wirklich ist, daß kein Dogma, das wirklich göttlichen Ursprungs ist, jemals in Streit mit Vernunftswahrheiten dieser Art geraten kann.

Aber wir kommen jetzt zu den Wahrheiten der andern Art: den positiven, faktischen, den Erfahrungswahrheiten. Wenn, wie wir sahen, die ewigen oder notwendigen Wahrheiten nicht von Gottes Willen abhängen, nicht von ihm verändert oder verworfen werden können, weil sie zu seinem eigenen unvergänglichen und unveränderlichen Wesen gehören, so liegt die Sache ganz anders bei den positiven oder Erfahrungswahrheiten, die nicht in Gottes Wesen liegen, sondern in der von ihm geschaffenen Natur und dort von uns wie eine Kette von natürlichen Tatsachen, von Naturgesetzen erfahren werden. Diese sind von seinem Willen abhängig, sie sind die Gesetze, die es Gott gefallen hat seiner physischen Schöpfung zu geben, nicht infolge einer geometrischen Notwendigkeit, sondern aus freier, der göttlichen Weisheit würdiger Wahl. Die Naturgesetze sind also nicht willkürlich, denn Gott hat sie seiner Weisheit und Güte gemäß gewählt, also einer moralischen Notwendigkeit entsprechend; aber sie sind nicht geometrisch oder absolut notwendig, denn Gott hat sie frei gewählt und sie frei verwirklicht als seinen Zwecken am meisten entsprechend. Die physische Notwendigkeit, die in der

Ordnung der Natur und in den Gesetzen der Bewegung zu Tage tritt, ist also nicht mit der absoluten oder geometrischen Notwendigkeit zu verwechseln, die den ewigen Wahrheiten, den logischen, metaphysischen oder mathematischen Wahrheiten anhaftet, von denen wir vorhin gesprochen haben. Hieraus folgt nun nach Leibniz, daß Gott das in den Naturzusammenhang eintreten lassen kann, was wir Wunder nennen, falls Gründe höherer Ordnung dazu Anlaß geben, und von Wundern reden wir dann zum Teil deshalb, weil wir solchen Vorgang auf den Willen Gottes zurückführen, zum Teil aber auch deshalb, weil die Tatsache, die wir Wunder nennen, zwar nicht gegen unsere Vernunft streitet, wohl aber gegen unsere Beobachtung des gewöhnlichen Naturverlaufs oder gegen unsere natürliche Erfahrung. Alles Reden von Wundern oder Mysterien, die sich nicht mit den ewigen Wahrheiten oder mit der logischen oder geometrischen Notwendigkeit vertragen, muß unbedingt verkehrt sein, und die Philosophie weist es mit Recht zurück. Aber Wunder, die nicht gegen die Wahrheiten streiten, sondern nur gegen die Erfahrungswahrheiten oder die gewöhnliche Ordnung der Natur, können dagegen nicht als unvernünftig oder unbedingt falsch bezeichnet werden; denn während die ewigen oder die geometrischen Wahrheiten auf dem ersten Gesetz der Logik, dem Gesetz der Identität und des Widerspruchs beruhen, so ruhen dagegen die Erfahrungswahrheiten auf einem andern für die Erfahrung gültigen Denkgesetz, nämlich dem principium rationis sufficientis, das da sagt: alles muß einen zureichenden Grund haben; aber den zureichenden Grund für jedwede Tatsache im Universum zu finden und bis in den letzten Winkel zu verfolgen, das ist der menschlichen Vernunft unmöglich. Des Menschen Vernunft ist eben beschränkt, verglichen mit derjenigen Gottes. Gottes Vernunft kann freilich niemals mit der des Menschen in Widerspruch stehen, denn das Vernünftige ist immer vernünftig, es

sei in Gott oder im Menschen, aber Gottes Vernunft übersteigt die des Menschen, wie dessen Vernunft die des Tieres oder die der Pflanze übersteigt. In diesem Sinne ist Gott ein übernatürliches und in den Augen des Menschen übervernünftiges Wesen. Man muß also zwischen dem Übervernünftigen, d. h. dem, was die Vernunft des Menschen übersteigt, und dem Vernunftwidrigen, d. h. dem, was wider die Vernunft des Menschen streitet, unterscheiden. Was übervernünftig ist, streitet nur wider unsere Erfahrungswahrheiten, wider das, was wir für gewöhnlich beobachten und für gewöhnlich uns vorstellen, aber es widerspricht nicht unserer Vernunft. Denn es ist doch klar, daß der Gesichtskreis der menschlichen Erfahrung begrenzt ist und daß vieles über denselben hinaus liegen kann, ohne deswegen ungereimt oder vernunftwidrig zu sein. Das Übervernünftige ist möglich und kann seinen Ursprung in andern Tatsachen haben, als wir in der Natur kennen; aber das Unvernünftige ist unmöglich, weil es gegen die Gesetze der Logik oder der Mathematik streitet. Das Übervernünftige ist unbegreiflich, weil unsere Vernunft nicht bis an dasselbe hinanreicht; das Unvernünftige ist unbegreiflich, weil es sich von niemand begreifen läßt. Jenes ist göttlich, dieses ist töricht. Der Streit zwischen Philosophie und Theologie beruht wesentlich auf der Verwechslung des einen mit dem andern; aber der Streit kann aufhören und beide können ihr Recht bekommen, wenn man sich stets daran erinnert, daß das Übervernünftige nicht das Unvernünftige ist.

Diese Gedanken sind die Grundgedanken in Leibniz' Abhandlung über die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft. Der schlimmen Wahl zwischen Unglauben und Unvernunft gegenüber sieht also Leibniz die einzige Rettung in einem Vernunftglauben, der aus den Dogmen alles Vernunftwidrige ausschließt, das etwa darin zu finden ist, nicht aber alles Unbegreifliche, das sich

darin findet, denn das Unbegreifliche, das nicht unvernünftig ist, kann übervernünftig sein, kann eine Offenbarung von einem Wesen enthalten, das höher ist als wir. Auf diese Weise glaubte Leibniz eine harmonische Lösung zwischen Vernunftglauben und Offenbarung, zwischen natürlicher und geoffenbarter Theologie gefunden zu haben. Erst nachdem eine solche Lösung gefunden war, konnte Leibniz zu den andern Abhandlungen in seiner Theodicee übergehen, die ich in den folgenden Vorlesungen darstellen werde.

4.

Die Frage, ob das Glück oder das Unglück, die Freude oder der Schmerz, die Lust oder die Unlust größer in der Welt sei, kann nach Leibniz' Ansicht nicht auf die Weise entschieden werden, daß man die Erfahrung zu Rate zieht, denn die menschliche Erfahrung ist sehr begrenzt; sie kann nur die sterblichen Geschöpfe berücksichtigen, die auf unserem eigenen Planeten leben, der nur ein verschwindend kleiner Punkt im Weltall ist, und es gibt keine Mittel, durch welche diese menschliche Erfahrung bis zu den andern Welten sich ausdehnen oder die ungeheure Stufenleiter niedrigerer und höherer Wesen, die das Universum bilden, umfassen könnte. Aber auch innerhalb des beschränkten Erfahrungskreises, der dem Menschen offen steht, sind die Erscheinungen, welche seinem Blicke begegnen, so unübersehbar und so schwer zu beurteilen, daß man es als unmöglich erkennen muß, die Lust und Unlust, die Freuden und Trübsale, die Genüsse und Leiden, welche über das Leben der irdischen Geschöpfe dahinfluten, genau gegeneinander abzuwägen. Die Frage kann daher nur durch reine Vernunftgründe entschieden werden.

In dieser Meinung, aber auch nur in dieser, stimmt Arthur Schopenhauer, der pessimistische Philosoph des neunzehnten Jahrhunderts, mit dem optimistischen Leibniz

überein. Auch er, Schopenhauer, hält es für ebenso unnötig als unmöglich, auf dem Wege der Erfahrung zu entscheiden, ob das Dasein überwiegend glücklich oder unglücklich ist, und auch er greift zur Lösung der Frage auf rein philosophische Gründe zurück. Nichtsdestoweniger hat sein Nachfolger, Eduard von Hartmann, in unsern Tagen einen in seiner Art großartigen und scharfsinnigen Versuch gemacht, alle Lust und alle Unlust, die das Menschenleben darbietet, zu summieren und diese Summe miteinander zu vergleichen, wobei er zu dem Ergebnis kommt, daß das Elend in unserem Dasein so überwiegend ist, daß die Welt nicht verdient zu existieren. Ich werde im Laufe dieser Vorlesungen diese Untersuchung ziemlich ausführlich darlegen und will dann auch versuchen zu zeigen, was darin als richtig anerkannt werden muß und was in derselben fehlerhaft sein dürfte. Hier will ich nur hervorheben, daß uns ein Vorspiel zu dieser Untersuchung in dem Gedankenaustausch zwischen Leibniz und Pierre Bayle begegnet. Bayle hatte nämlich behauptet, daß das Leben dem Auge jedes unparteiischen Betrachters mehr Unlust als Lust darbiete, daß das Elend des Lebens aller Erfahrung nach das Glück des Lebens überwiege. Diese Behauptung nötigte Leibniz, die Frage auch aus dem Gesichtspunkte der Erfahrung zu behandeln, obgleich er überzeugt war, daß man auf diesem Wege zu keiner Entscheidung kommen könne. Der Streit zwischen Bayle und Leibniz in dieser Sache weist indessen gewisse Berührungspunkte und Ähnlichkeiten auf mit dem Streite zwischen Pessimismus und Optimismus, zwischen der finstern und der lichten Weltanschauung von heute, und obgleich er eine sehr untergeordnete Rolle in Leibniz' Theodicee spielt, dürfte es deswegen doch nicht ohne Interesse sein, diese Berührungspunkte hervorzuheben und dieses auf dem Felde der Erfahrung ausgefochtene Scharmützel darzustellen, ehe ich auf den Versuch von Leibniz eingehe, den Streit auf rein philosophischem Wege zu schlichten.

Eine Ähnlichkeit fällt sogleich in die Augen: Bayle, Schopenhauer und Hartmann, sie alle drei rufen die größten Dichter und Denker des Menschengeschlechts unter ihre Fahnen und führen sie in den Kampf gegen den Optimismus. Da sie solche Streiter auf ihrer Seite haben, scheint ja der Sieg schon im voraus sich ihrer Ansicht zuneigen zu wollen, denn die Philosophen gehören ja zu denen, die am ernstesten über den Inhalt des Menschenlebens nachgedacht, und die Dichter gehören ja zu denen, die es am tiefsten und innigsten mit ihrem Herzen durchlebt haben. Unsere drei Pessimisten fangen mit den Denkern und Dichtern der Althellenen an und stellen sie an die Spitze ihres Heeres, nicht nur weil sie die ältesten Zeugen sind, sondern auch um zu zeigen, wie tief der Lebensüberdruß sein konnte gerade bei den hochbegabten Geistern unter den Griechen, diesem lebensfrohesten Volk, das jemals auf der Welt gefunden wurde. Vater Homer wird natürlich vorangestellt mit einer Äußerung, die sich im 17ten Buche seiner Iliade findet: „Denn kein andres Wesen ist jammervoller auf Erden als der Mensch, von allem, was Leben haucht und sich reget.“ Dann folgt Plato, der in einem seiner Dialoge den Sokrates, den weisesten aller Sterblichen, sagen läßt: „Ist nun der Tod ohne alle Empfindung und gleichsam wie ein Schlaf, in dem der Schlummernde kein Traumbild sieht, so wäre ja der Tod ein wunderbarer Gewinn. Denn ich meine, wenn jemand eine solche Nacht, in der er so tief geschlafen, daß er keinen Traum hatte, herausgreifen und damit die übrigen Nächte und Tage seines Lebens vergleichen und dann nach ernster Überlegung sagen sollte, wie viele Tage und Nächte in seinem Leben er besser und angenehmer als diese Nacht verbracht habe — ja da meine ich, daß nicht nur ein gewöhnlicher Mensch, sondern selbst der Großkönig mit Leichtigkeit diese Tage und Nächte herzählen könnte, im Vergleich mit all den andern.“ Nach Plato werden die Dichter Sophokles, Euripides, Diphilus und Theognis vorgerufen, um für den Pessimismus zu zeugen.

Bayle führt u. a. folgende Verse des Diphilus an:

„Drei Maß Schmerz gegen ein Maß Freud' sind gemischt in dem Becher,
Welchen das Schicksal uns reicht und den am Ende man leert."

Schopenhauer bewundert die Wahrheit sowohl als die Schönheit folgender Verse des Theognis:

„Nimmer geboren zu sein, und niemals geschauet zu haben
Schimmernden Tagesglanz, wäre das glücklichste Los.
Demnächst wäre das best', erst neugeboren zum Hades
Eiligst zu fliehen und tief ruhn in der Erde versenkt."

Von den Griechen geht Bayle und ihm folgend Schopenhauer zu den Römern über und citiert den Plinius, der die Natur mit einer hartherzigen Stiefmutter vergleicht, den Menschen als das zugleich unglücklichste und eitelste Wesen in der Schöpfung bezeichnet und einen frühen Tod für das beste ansieht, was demselben begegnen kann. Nach Plinius kommt die Reihe an Cicero. Bayle weist auf seine Erzählung von Bacchus' Pflegevater, von dem alten Silenus hin, der einmal, als er seinen Rausch ausschlief, von dem phrygischen Könige Midas gefangen wurde und nicht eher seine Freiheit wieder erlangen sollte, als bis er dem Könige eine tiefe Wahrheit offenbart habe, und die Wahrheit war dann ganz dieselbe, die wir schon von Theognis gehört haben: das beste ist, nie geboren zu sein, und das zweitbeste, sogleich zu sterben.

Wo Bayle seine Citate schließt, da gehen Schopenhauer und Hartmann ihrerseits weiter bis zur Neuzeit, Shakespeare und Byron, Kant, Fichte und Schelling citierend. Shakespeare läßt König Heinrich IV. sagen, daß auch der lebensfroheste Jüngling, der, im Buche des Schicksals lesend, die Gefahren, die er überstanden, und die Mühseligkeiten, die seiner harren, überschauen könnte, das Buch schließen und sich setzen und sterben würde.[1]) Byron heißt uns einen Überschlag machen über die Freuden,

[1]) „Er schlöß' das Buch, und setzte sich und stürbe" (Schlegels Übersetzung).

die unsere Lebenszeit gesehen, und über die Tage, an denen wir frei waren von Angst, und was wir auch sind, jedenfalls wissen wir dann, daß es besser wäre, nicht zu existieren. Kant äußert: „Man muß sich zwar nur schlecht auf die Schätzung des Wertes desselben (d. h. des Lebens) verstehen, wenn man noch wünschen kann, daß es länger währen solle, als es wirklich dauert, denn das wäre doch nur eine Verlängerung eines mit lauter Mühseligkeiten beständig ringenden Spieles“; und bei einer andern Gelegenheit nennt er das Leben eine Prüfungszeit, der die meisten unterliegen und in welcher auch der Beste seines Lebens nicht froh wird. Schelling spricht oft von dem Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, von der tiefen, unzerstörbaren Melancholie alles Lebens, von dem „Zug des Schmerzes“, den man auch auf dem Angesicht der Tiere wahrnimmt. Er sagt, die Angst sei „die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfes“, der Schmerz „etwas Allgemeines und Notwendiges“, „das unablässige Wollen und Begehren, von dem jedes Geschöpf getrieben wird, ist an sich selbst die Unseligkeit“.

Dieses selbe rastlose Verlangen wird von Fichte mit folgenden Worten geschildert: „Mutig begeben sich die Menschen auf die Jagd nach der Glückseligkeit, innig sich aneignend und liebend sich hingebend dem ersten besten Gegenstande, der ihnen gefällt und der ihr Streben zu befriedigen verspricht. Aber sobald sie einkehren in sich selbst und sich fragen: ‚bin ich nun glücklich?‘ wird es aus dem Innersten ihres Gemütes vernehmlich ihnen entgegentönen: ‚o nein, du bist noch ebenso leer und bedürftig als vorher.‘ Hierüber mit sich im reinen, meinen sie, daß sie nur in der Wahl des Gegenstandes gefehlt haben und werfen sich in einen andern. Auch dieser wird sie ebenso wenig befriedigen als der erste: kein Gegenstand wird sie befriedigen, der unter Sonne oder Mond ist. So sehnen sie und ängstigen ihr Leben hin; in jeder Lage, in der sie sich befinden, denkend, wenn es

nur anders mit ihnen werden möchte, so würde ihnen besser werden, und nachdem es anders geworden ist, sich doch nicht besser befindend; an jeder Stelle, an der sie stehen, meinend, wenn sie nur dort auf der Anhöhe, die ihr Auge faßt, angelangt sein würden, würde ihre Beängstigung weichen; treu jedoch wiederfindend auch auf der Anhöhe ihren alten Kummer. Vielleicht auch leisten sie Verzicht auf Befriedigung nur für dieses irdische Leben, lassen sich aber dagegen eine gewisse durch Tradition auf uns gekommene Anweisung auf eine Seligkeit jenseits des Grabes gefallen. In welcher bejammernswerten Täuschung befinden sie sich! Ganz gewiß zwar liegt die Seligkeit auch jenseit des Grabes für denjenigen, für welchen sie schon diesseits begonnen hat; durch das bloße Sichbegrabenlassen aber kommt man nicht in die Seligkeit; und sie werden im künftigen Leben und in der unendlichen Reihe aller künftigen Leben die Seligkeit ebenso vergebens suchen, wie sie dieselbe in dem gegenwärtigen Leben vergebens gesucht haben, wenn sie dieselbe in etwas Anderem suchen, als in dem, was sie schon hier so nahe umgibt, daß es denselben in der ganzen Unendlichkeit nie näher gebracht werden kann, in dem Ewigen. — Und so irrt der arme Abkömmling der Ewigkeit, verstoßen aus seiner väterlichen Wohnung, immer umgeben von seinem himmlischen Erbteile, nach welchem seine schüchterne Hand zu greifen bloß sich fürchtet, unstet und flüchtig in der Wüste umher, allenthalben bemüht, sich anzubauen; zum Glück durch den Einsturz jeder seiner Hütten erinnert, daß er nirgends Ruhe finden wird, als in seines Vaters Hause."

Diese Worte Fichtes sind schön und wahr; aber im Vorbeigehen sei bemerkt, daß sie nicht gerade von dem zeugen, was von Hartmann aus ihnen herausliest. In dem düstern Bilde, das diese Worte entrollen, liegt ein froher und hoffnungsvoller Ewigkeitsgedanke verborgen. Sie mahnen uns, am Glücke nicht zu verzagen; sie erinnern

uns, daß es uns zur Seite steht, sobald wir ihm nur die Hand reichen wollen, anstatt nach selbstischen Schattenbildern zu jagen.

Man braucht nicht gerade belesen zu sein, um einzusehen, daß die Sammlung pessimistischer Aussprüche, die Bayle begonnen hat und die dann von Schopenhauer und Hartmann vermehrt worden ist, zu einem ganzen Buche erweitert werden könnte, daß aber damit wenig gewonnen wäre, denn einerseits kann man denn mit Faust fragen:

„Hier soll ich finden, was mir fehlt?
Soll ich vielleicht in tausend Büchern lesen,
Daß überall die Menschen sich gequält,
Daß hie und da ein Glücklicher gewesen?“

und andrerseits könnte man ebenso leicht eine kleine Bibliothek sammeln, die Zeugnis gibt von der Lebensfreude, der Freude über die unerschöpfliche Schönheit der Natur, über die holden Gaben der Freundschaft und der Liebe, der Freude selbst über den Streit, der um des Wahren, des Guten und des Schönen willen geführt werden muß, über die ehrenvollen Wunden, die in diesem Streite empfangen werden, und über den Tod im Kampfe um das Recht.

Auch ist es Leibniz nicht schwer geworden, Dichter gegen Dichter, Philosophen gegen Philosophen zu stellen. Er citiert eine Äußerung des griechischen Tragödiendichters Euripides, das Übel, das wir in der Welt erfahren, werde seines Erachtens von dem Guten leicht aufgewogen, und er stimmt in das Lob ein, das ein berühmter französischer Kommentator diesem Dichter gespendet, daß Gott ihm seinen Geist eingehaucht habe. Er weist auf eine Abhandlung von Seneca hin, die beredt die Wohltaten schildert, mit denen uns die Natur überhäuft hat, und er erinnert an das lateinische Kirchenlied, das am Karsamstag in den katholischen Kirchen gesungen wird und das zeigt, daß auch das ernste Sündenbewußtsein durch die Gewiß-

heit der Versöhnung der Freude und dem Jubel zugänglich wird. Dort heißt es:

„O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est!
O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!“[1])

Gegen den Ausspruch des Theognis, das beste sei, nicht geboren zu sein, und das zweitbeste, neugeboren zu sterben, hätte Leibniz, wenn er in unsern Tagen gelebt hätte, eine Äußerung von einem Dichter stellen können, der größer war als Theognis, nämlich von Goethe, der bei der Besprechung der elegischen Dichter Griechenlands dem Zorn und Widerwillen Ausdruck gibt, den ihm die Weltanschauung in den Gedichten des Theognis einflößte; er nennt sie widerwärtig, oder er glaubt, daß sie aus einer eigensinnigen Gemütsart herrühre oder aus der Erbitterung über die Widerwärtigkeiten, welche ihn trafen als Teilnehmer an den Parteifehden, welche seine Vaterstadt Megara zerrissen.

Es liegt in der Natur der Sache, daß man bei den Dichtern, die empfänglicher sind als andre, sowohl für die Widerwärtigkeiten des Lebens als auch für seine holden Gaben, und die für jede Regung des menschlichen Gefühlslebens ihren Ton haben, die stärksten Ausdrücke finden wird, für die Stimmung des höchsten Schmerzes sowohl, als auch der höchsten Freude; die eine Stimmung ist bei ihnen auch ebenso berechtigt wie die andre, denn diese Stimmungen wollen kein objektives und stets gültiges Urteil aussprechen, sondern nur ein subjektives, für den Augenblick geltendes. Will man aus dem Born der dichterischen Stimmung und der Phantasie ein gerechtes Urteil über unsre Welt schöpfen, so soll man sich nicht an die Poeten

[1]) O, freilich war der Fall Adams notwendig, der durch Christi Tod getilgt worden ist!
O, selige Schuld, die es verdiente, solch großen Versöhner zu erhalten!

wenden, sondern an die Poesie und diese fragen, wie sie die Welt beurteilt, und die Antwort wird sein, daß die Welt mit ihren wechselnden Lichtern und Schatten ein Gemälde bildet, das die Seele mit zauberischen Banden fesselt. Wer kann sich von den Weltbildern wegwenden, die uns der düstere Stagnelius,[1]) der tief schwermütige Lenau gegeben, ohne als kostbare Schätze jene geheimnisvollen Mondscheinlandschaften oder jene vom Purpur der Abendröte überfluteten Auen im Gedächtnis zu bewahren, durch welche düsteren Sinnes der Wanderer schreitet, in jeder Erscheinung, die seinem Auge begegnet, Symbole schauend voll Stimmung, Leben und Geist, leise Worte flüsternd voll Wehmut, aber auch voll Hoffnung auf Versöhnung und selige Harmonie, und stets die magische Kraft weckend, die der Mensch in seiner Brust trägt, die Sehnsucht der unter menschlicher Sünde seufzenden Kreatur nach der Offenbarung von Gottes Reich? Das ist Phantasie, und doch reine Wirklichkeit; der Dichter kann ja aus der Natur gar nichts andres machen, als was sie im Innersten wirklich ist. Jeder Eindruck auf unsre Seele, jede Empfindung ist ein Produkt von zwei Faktoren. Der eine ist der Seelenzustand des empfangenden Menschen selbst. Reinige diesen Faktor, veredle ihn, und die Seele wird wie eine krystallene Quelle eine bessere, schönere Welt wiederspiegeln, als es diejenige ist, welche in einer trüben, leidenschaftlich erregten, gebrochenen Woge aufgefangen wird. Leibniz hebt stets gerade dies hervor — daß nämlich das Elend, das wir in der Welt finden, größtenteils in uns liegt oder seine Ursache in uns selbst hat, — und die echte Poesie tut es ebenfalls, auch die moderne Poesie, deren Antlitz den zweifelsüchtigen Zug unsrer Zeit trägt. Was wären wir, wenn in dem Entwicklungsstadium, in dem wir uns jetzt befinden, alle Wehmut, aller Schmerz plötzlich aus der Welt verschwände? Mit der Wehmut würde jener

[1]) Schwedischer Dichter, geb. 1793, gest. 1823.

Luftton verschwinden, der dem Weltgemälde seine innige Stimmung gibt, und die Schatten würden verschwinden, die den Lichtern nur hellern Glanz verleihen. Und wer weiß, ob nicht ein Erzieher zum Guten mit dem Schmerze verschwinden würde? Auch dies wird von Leibniz betont, und die Dichter, ja teilweise sogar die pessimistischen Philosophen geben ihm recht. In seinem Gedichte „Oktobernacht" läßt Alfred de Musset die Muse zu ihrem Liebling, dem tragischen Dichter, sagen: „Um zu reifen, brauchen die Saaten den Regen; um zu leben und zu fühlen, braucht der Mensch die Tränen. Die Freude hat zum Symbol einen gebrochenen Zweig, noch feucht von Tau und mit Blüten bedeckt. Wenn du beim Sonnenuntergang im Heidekraut sitzend deinen Becher mit einem alten Freunde leerst, würdest du es wohl so heiter tun, wenn du nicht fühltest, wie viel die Freude wert ist? Würdest du die Blumen, die Felder und das Grün, die Sonette Petrarcas und den Gesang der Vögel, Michel Angelo und die Künste, Shakespeare und die Natur lieben, wenn du nicht in ihnen einige Seufzer aus deinem vergangenen Leben wiederfändest? Würdest du die unaussprechliche Harmonie des Himmels, das Schweigen der Nacht, das Geriesel des Baches verstehen, wenn dich nicht das Fieber und die Schlaflosigkeit gelehrt hätten, an die ewige Ruhe zu denken? Und wenn du beim Einschlafen die Hand deiner Geliebten drückst, verschönert dann nicht die leise Erinnerung an die dahintenliegenden Leiden deiner Jugend ihr holdes Lächeln? Worüber klagst du denn? Unter der Hand des Unglücks ist die unsterbliche Hoffnung in dir wieder gestählt worden. Warum verabscheust du ein Übel, das dich bereichert hat?" — Und Leibniz äußert in seiner Theodicee: Eine Mischung, in der das Bittere nicht fehlt, schmeckt oft besser als das Süße für sich, die Schatten erhöhen die Farben, und eine Dissonanz, an der rechten Stelle angebracht, verleiht dem Zusammenklang der Töne Relief. Würde man die Gesundheit wirk-

lich genießen, wenn man nie krank gewesen wäre? Ist nicht etwas Schlimmes oft notwendig, damit wir das Gute desto inniger und dankbarer erkennen? — An vielen Stellen macht er uns darauf aufmerksam, wie das physische Übel geeignet ist, den Sinn des Menschen für das sittlich Gute zu wecken und so dazu dient, ein höheres und dauerhafteres Glück zu bereiten.

Was ferner die Äußerungen über das Weltelend betrifft, die wir soeben aus den Schriften der Philosophen haben anführen hören, so gilt von ihnen, was wir schon von denen der Dichter gesagt haben. Ziehen wir die Philosophie als Ganzes, und nicht bloß vereinzelte Stellen aus den Schriften der Philosophen zu Rate, so finden wir, daß sie — ohne im geringsten das Elend zu unterschätzen, welches das Dasein begleitet — doch das Leben wertvoll und voll positiver, erstrebenswerter Ziele findet. Man trifft verschiedene Ansichten darüber, was das Gute sei und wie man zu menschlicher Glückseligkeit kommen könne, aber man begegnet im allgemeinen keinem Zweifel daran, daß sie erreicht werden kann, sei es, wie die Epikuräer meinen, durch ein verständiges Streben nach Genuß, sei es, wie die Stoiker glauben, durch tugendhafte und männliche Gesinnung. Der Zweifel ist so alt wie das Denken, und die Schwermut so alt wie das Menschenherz, und der Zweifel wie die Schwermut haben beide ihre große Bedeutung für die menschliche Entwicklung. Mehr oder weniger macht sich eine gehobene oder gedrückte Stimmung geltend, nicht nur bei dem einzelnen Menschen, sondern auch in den verschiedenen Zeitabschnitten der Menschheitsgeschichte; es gibt Zeiten, die das Gepräge des Mißmuts, und andre, besonders politische, soziale und religiöse Erweckungszeiten, welche das Gepräge der bekannten Äußerung des kecken Reformationshelden Ulrich von Hutten tragen: „Nun ist es doch wahrlich eine Freude zu leben und nicht ein Jammer.“ Es ist selbstverständlich, daß die Philosophie diesen Ein-

wirkungen sich nicht entziehen konnte. Man sucht aber vergebens vor der Zeit Schopenhauers nach einer systematisch ausgebildeten, rein pessimistischen Weltanschauung, sofern man nicht die Lehre des altgriechischen Philosophen Hegesias als solche ansehen will, der in der Lust das einzige Gut sah, aber dieses Gut, als ein flüchtiges und vergängliches, nicht für erstrebenswert hielt, und der das menschliche Elend mit so furchtbarer Beredsamkeit schilderte, daß massenhafte Selbstmorde ihm folgten, wohin er auch zog, um seine Vorträge zu halten.

Wir haben nun gesehen, wie der Skeptiker Bayle im siebzehnten Jahrhundert und die pessimistischen Philosophen Schopenhauer und Hartmann in dem unsrigen einander darin gleichen, daß sie den Streit gleichsam mit zerstreuten Tirailleurlinien einzelner Äußerungen von Dichtern und Philosophen eröffnen. Aber sie gleichen einander auch darin, daß sie hinter diesen Linien dichtere Massen vorrücken lassen, und zwar den großen Haufen der Alltagsmenschen, die auch für den Pessimismus zeugen sollen. Und die Frage, worauf wir antworten sollen, wird in fast ganz derselben Form von Bayle wie von Hartmann gestellt. Sie lautet: Wenn es nach diesem Leben einem Menschen freistände, entweder vernichtet oder von neuem geboren zu werden, um dasselbe Leben zum zweiten Male zu durchleben, welches von beiden würde er da wählen? Bayle, sowie sein Vorgänger de la Mothe le Vayer, meint, die meisten Menschen würden dann die Vernichtung wählen. La Mothe de Vayer sagt, er wenigstens würde die Wahl so treffen. Leibniz hingegen glaubt, die allermeisten würden ins Leben zurückkehren wollen, auch dann, wenn ihnen während dieser zweiten Wanderung ganz dasselbe Maß sowohl von Freude als auch von Leid zugeteilt würde, wie vorher, vorausgesetzt freilich, daß die beiden Lebensbahnen im übrigen einige Verschiedenheit und Abwechslung darböten. Hartmann formuliert

die Frage folgendermaßen: „Man denke sich einen, der kein Genie ist — denn die Genies fühlen sich selten in dieser Welt heimisch —, sondern einen Mann von universeller moderner Bildung, mit allen äußern Gütern einer beneidenswerten Lage ausgestattet, in den kräftigsten Mannesjahren, der sich des Vorzuges, welchen er vor den niedern Ständen, vor den ungebildeten Nationen und vor den Mitgliedern roherer Zeiten genießt, in vollem Maße bewußt ist, und die von allerlei ihm ersparten Unbequemlichkeiten geplagten über ihm Stehenden keineswegs beneidet, einen Mann, der weder durch übermäßigen Genuß erschöpft und blasiert, noch jemals durch besondere Schicksalsschläge niedergedrückt worden ist. Nun denke man sich den Tod zu diesem Manne treten und sprechen: „Deine Lebenszeit ist abgelaufen und in dieser Stunde fällst du der Vernichtung anheim; doch hängt es von deiner jetzigen Willensentscheidung ab, nach vollständigem Vergessen alles Bisherigen dein jetzt beschlossenes Leben noch einmal genau in derselben Weise durchzumachen. Nun wähle!“

Kann nun dieser Mann sich die Sache ruhig überlegen, und hat er nicht so gedankenlos gelebt, daß er unfähig ist, an den Erfahrungen seines Lebens eine summarische Kritik zu üben, so glaubt Hartmann, er würde die Vernichtung lieber wählen als einen Wiedereintritt ins Leben unter seinen bisherigen Verhältnissen, und erst recht lieber die Vernichtung, als einen Wiedereintritt ins Leben, der mit der an Gewißheit grenzenden Aussicht verbunden wäre, daß seine neuen Lebensbedingungen viel schlechter als seine früheren sein würden, auf welche er bei all ihren Vorzügen doch ohnehin Wert legt.

Hartmanns letztere Annahme ist recht wahrscheinlich. Ein Mann, der eine gute Erziehung in einem guten Hause erhalten und während seines ganzen Lebens die Vorteile genossen hat, die Hartmann hier voraussetzt, würde gewiß mit Entsetzen an die Möglichkeit einer neuen Kind-

heit denken, die in zeitlichem und geistigem Elend verbracht würde, und der ein Jugend- und Mannesalter folgen würde, in dem sich die natürlichen Früchte einer solchen Kindheit zeigen müßten. Und wenn der Tod zu ihm sagte: „Warum erschrickst du vor der Aussicht auf ein solches Leben? Denke doch daran, daß ich dir Vergessen des Vergangenen gelobt habe; ohne Erinnerung an dein voriges Dasein wird ja deine Individualität, dein Ich so gut wie eine andre Individualität, ein andrer Mensch, dessen Schicksal dich nicht kümmert, für dessen Eintritt in die Welt du aber jetzt durch deine freie Wahl die Pforte öffnen kannst.“ Wahrscheinlich würde der Sterbende auch dann die Vernichtung vorziehen aus lauter Erbarmen mit dieser in ein neues Geschöpf verwandelten Individualität, deren Schicksal wahrscheinlich schwerer würde, als das seinige, und deren Zustand er doch nach dem Maßstabe seines eigenen beurteilen würde. — Ich glaube, die Frage würde richtiger und lehrreicher gestellt werden, wenn man sich dächte, der Sterbende hätte die Wahl zwischen der Vernichtung und einer Fortsetzung des Lebens, das er geführt, unter Beibehaltung der Lebenserfahrung, die er während desselben erworben, und mit der Aussicht auf eine sittliche Veredelung, aber auch mit der Möglichkeit, ebenso großen oder größeren Widerwärtigkeiten zu begegnen. Ich bin überzeugt, daß die allermeisten dann die Fortsetzung des Lebens wählen würden; ja, daß gar nicht wenige dieses auch ohne die Aussicht auf eine sittliche Veredelung tun würden. Es gibt eine alte Fabel, welche veranschaulicht, wie die große Masse über die Sache denkt — die Fabel von dem neunzigjährigen Armenhäusler, der auf dem Wege vom Walde seine Last Brennholz abwirft und den Tod als Erlöser aus dem Elend des Lebens herbeiruft. Als sich der Tod einstellt und fragt, was er wünsche, erwidert er: „Nichts weiter; hab' nur die Güte und hilf mir, diese Bürde wieder auf die Schultern zu legen.“

Eine dritte Ähnlichkeit zwischen Bayle einerseits, Schopenhauer und Hartmann andrerseits in ihrem Streite gegen den Optimismus ist die, daß sie den Strich zwischen Lust und Unlust so ziehen, daß so große Güter wie Jugend, Gesundheit, Freiheit und Auskommen nicht auf das Lustkonto gesetzt werden dürfen. Sie behaupten, daß keine dieser Gaben in sich eine positive Lust enthalte, sondern daß sie alle für die Empfindung gerade im Nullpunkt ständen oder genau auf der Grenzlinie zwischen Lust und Unlust. Für das Gefühl hätten sie keine andre Bedeutung als die, daß man eben die Last der Jahre, Krankheit, Knechtschaft und Not nicht empfinde. Bayle vergleicht die Gesundheit mit der frischen Luft, die man einatmet, ohne irgend ein Behagen zu fühlen, wenn man sich lange darin aufgehalten hat. Leibniz antwortet: Wenn wir gewöhnlich krank und selten bei guter Gesundheit wären, so würden wir mit Staunen fühlen, welch eine herrliche Gabe die Gesundheit ist, und die Gewohnheit würde dann bewirken, daß wir unsre Plagen weniger fühlten und geduldiger trügen; aber ist es denn nicht besser, daß die Gesundheit unser gewöhnlicher Zustand und die Krankheit die Ausnahme ist? In demselben Maße, wie wir nachdenken lernen, lernen wir es auch, unsre Aufmerksamkeit auf die Welt zu richten, die wir sonst gedankenlos besitzen, und durch die Reflexion wird der Genuß, den sie uns bereiten, ein bewußter und damit höherer. Übrigens ist keiner so frei von Krankheit und Abhängigkeit, daß er nicht täglich Ursache hätte, sich der Gesundheit und der Freiheit zu erinnern und zu freuen, so lange er sie besitzt. Wenn aber in der ganzen weiten Welt ein Mensch gefunden werden könnte, dessen ganzes Leben ewige Jugend und Gesundheit bei vollständiger Freiheit und hinreichendem Auskommen wäre, so würde sich ein solcher Mensch, wenn Hartmann recht hätte, auf dem Nullpunkt der Empfindung, auf dem Gleichgültigkeitsstriche zwischen Lust und Unlust, befin-

den. Enthielten nun diese Gaben keinen Genuß in sich selbst, so würde ein solches Leben, wie beneidenswert es andern auch erscheinen könnte, für den, der es lebte, nicht den geringsten Wert haben, und es würde ihm so ziemlich gleichgültig sein, ob er lebte oder nicht. Es ist aber klar, daß ein Gut ein Gut bleibt, auch wenn ich mir nicht jeden Augenblick diesen Satz wiederhole. Das sorglose frohe Knabenalter ist und bleibt ein Gut, auch wenn der Knabe in seiner Lebensfreude nicht darüber nachdenkt. Die Gesundheit, auch wenn man sie ebenso unbewußt genießt, wie man die frische Luft einatmet, ist und bleibt eine Quelle der Lust, und es ist nur nötig, daß wir die Kräfte, die sie uns schenkt, in den Dienst irgend einer Idee stellen, daß wir uns ein edles Ziel stecken, welches wir mit Anspannung dieser Kräfte zu erreichen suchen, so werden wir auch täglich wahrnehmen und fühlen, daß wir in der Gesundheit ein unschätzbares Gut haben.

Für seinen Satz, daß das physische Gut das physische Übel übertreffe, tritt Leibniz einen eigentümlichen Beweis an, dessen Stichhaltigkeit ich dahingestellt sein lasse. Da, wo er von der Fähigkeit der Menschen redet, durch Geistesstärke und Übung ihrer geistigen oder psychischen Kräfte den Schmerz zu ertragen, ja sich gegen denselben unempfindlich zu machen, führt er als Beispiele hierfür an: die Gymnosophisten Indiens, die christlichen Märtyrer und die Indianer Nordamerikas, die ihre Kriegsgesänge singen und scherzen, während ihre Feinde sie bei schwachem Feuer verbrennen. Leibniz bemerkt dazu: Wenn die Menschen ihre geistige Widerstandskraft gegen körperliche Plagen allgemeiner übten, wenn sie etwas von der stolzen Verachtung dieser Indianer gegen körperliche Schmerzen mit der Intelligenz, dem verfeinerten Gemütsleben und dem Schönheitssinn der Kulturmenschen vereinigten, so würden wir ein Geschlecht heraufkommen sehen, das einen ganz andern Maßstab an die Freuden

und Leiden der Welt legen würde, als unsre melancholischen und hypochondrischen Menschen mit ihren großen Anforderungen an andre und ihren geringen Anforderungen an sich selbst. Ein solches Geschlecht würde leichter als wir herausfinden, welch reiche Quellen des Genusses und der Freude uns die Schöpfung Gottes bietet und wie viel reichlicher diese Quellen fließen als die Sorgen- und Schmerzensquellen. Da die Menschen aber selten äußeren Einflüssen ausgesetzt werden, welche eine derartige Seelenstärke fordern, so wollen sie sich nicht üben, um sie zu erwerben, weil sie das in ihrer Bequemlichkeit stören würde, obgleich man dabei ungleich mehr gewinnen als verlieren würde. Aber eben der Umstand, daß man sich einer solchen Übung nicht unterziehen will, sondern sie für den gewöhnlichen Gang des Lebens überflüssig findet, beweist in Leibniz' Augen, daß das physische Gut das physische Übel weit übertrifft, da man ja kein Verlangen nach diesem heroischen Heilmittel fühlt.

Während von Hartmann die Vorzüge der Jugend, der Freiheit und des gesicherten Auskommens als etwas Privatives ansieht, als etwas, was nicht an sich ein Gut ist, sondern nur Freiheit von dem entsprechenden Übel, so betrachtet Leibniz im Gegenteil alles Übel als etwas Privatives, als einen Mangel an Kraft. Alle Freuden, sagt er, schließen ein Gefühl der Vollkommenheit ein; wenn man aber, infolge mangelnder Kraft des Willens oder der Einsicht, sich auf sinnliche Genüsse beschränkt, zum Schaden andrer, die dauerhafter oder höher sind, wie Gesundheit, Tugend und Religion, so besteht der Fehler gerade in dem Mangel eines höheren Strebens. Die Vollkommenheit ist immer positiv, sie ist die absolute Wirklichkeit. Die Unvollkommenheit, die Mängel, die Fehler sind immer etwas Privatives und führen neue Fehler und neue Mängel mit sich.

5.

Wie ich in meiner vorigen Vorlesung bemerkte, war Leibniz der Ansicht, daß solche Fragen wie die, welche zwischen ihm und Bayle erörtert worden waren, die Frage nach dem Wert des Daseins der Welt und unsres eigenen Daseins, nicht durch Beobachtungen der gegebenen Erfahrung erledigt werden könnten, sondern nur mittels reiner Vernunftsgründe, also auf dem Boden der Philosophie. Es dürfte daher am Platze sein, daß ich die Grundgedanken von Leibniz' philosophischer Weltanschauung meinen Zuhörern ins Gedächtnis rufe; denn wir gehen nun daran, uns Rechenschaft zu geben von seinen Antworten auf die Fragen, welche die Menschheit beschäftigt haben, seitdem das Morgenrot geistiger Kultur über der Geschichte aufleuchtete.

Leibniz hatte in seiner Jugend fleißig dasjenige philosophische System studiert, das damals unter den Denkern Europas herrschend war, und dessen Urheber der Franzose René Descartes war. Nach Descartes besteht das Universum aus zwei unbedingten Gegensätzen: Geist und Materie. Alles, was es gibt, ist entweder geistig oder materiell oder erweist sich als eine Art Verbindung beider. Die Geister haben nur eine Grundeigenschaft: sie können denken. Die Körper, d. h. die materiellen Dinge, haben auch nicht mehr als eine Grundeigenschaft: sie haben Ausdehnung oder sie nehmen einen gewissen Raum ein.

Nun war die Frage: Kann diese Ansicht die Erscheinungen erklären, die sie erklären soll? Kann sie die Erscheinungen unsrer Innenwelt, unsres Gemütslebens, aufhellen, kann sie helleres Licht auf das werfen, was wir die Außenwelt nennen, und auf deren Erscheinungen, die sogenannten materiellen oder körperlichen Phänomene? Wenn es wahr ist, daß das Wesen der Geister im Denkvermögen und nicht in etwas anderem besteht, dann würde unser Gemütsleben aus lauter deutlich voneinander zu

unterscheidenden Vorstellungen bestehen: es würde in lauter Begriffen, Urteilen und Schlüssen verlaufen. Aber wir entdecken ja in uns so viel andres, was nicht unter diese Kategorien gebracht werden kann: Ahnungen, Gefühle, allgemeine Stimmungen, die sich keineswegs in Gedanken auflösen lassen. Und ferner: wenn es richtig ist, was Descartes annimmt, daß das Körperliche oder Materielle keine andre Grundeigenschaft hat als die, Ausdehnung, Figur, Grösse zu besitzen oder einen gewissen Raum einzunehmen, dann würde es im Weltraum nichts andres geben als tote Massen von Materie, die sich vollkommen kraftlos gegeneinander verhalten würden, die sich in Ewigkeit bewegen würden, nachdem sie einmal in Bewegung gesetzt sind, oder in Ewigkeit ruhen würden, wenn sie einmal in Ruhe sind. Aber ist das in Wirklichkeit so? Nein, durchaus nicht. Descartes, der selbst ein großer Mathematiker und Naturforscher war, sah natürlich ebenso gut wie jemand anders, daß die Körper, nebst ihrer Eigenschaft Ausdehnung zu besitzen, auch die Eigenschaft zeigen, aufeinander durch Druck und Stoß einzuwirken, daß sie also eine gewisse Kraft besitzen müssen. Aber aus der bloß geometrischen Ausdehnung kann keine Kraft entstehen. Descartes war auch ganz außer stande zu erklären, wie es möglich sei, daß die Materie, wenn ihr ganzes Wesen mit dem Begriff Ausdehnung ausgedrückt werden kann, im stande sein soll, irgend eine Kraft zu entwickeln. Einige seiner Schüler sahen dies ein. Da sie aber die Auffassung des Meisters vom Wesen der Materie nicht ändern konnten, ohne seinen ganzen Gedankenbau aufzugeben, sahen sie sich also zu der Annahme genötigt, es bedürfe jedesmal eines unmittelbaren göttlichen Eingreifens, wenn ein Körper auf einen andern einwirken solle. Im Falle eines Steines zur Erde, in jedem Zittern eines Blattes, in jedem Windesrauschen im Walde sahen sie ein unmittelbares göttliches Wunder.

Konnte also diese Lehre nicht die Bewegung und die Wechselwirkung zwischen den sogenannten materiellen Dingen erklären, so konnte sie noch weniger die Wechselwirkung zwischen Geist und Materie, zwischen Seele und Körper verständlich machen. Den Schülern des Cartesius blieb daher nichts andres übrig als die Annahme, daß Gott jeden Augenblick eingreife, um eine Übereinstimmung zwischen Seele und Körper herzustellen, da diese beiden Faktoren ja, als einander ganz entgegengesetzt und vollkommen fremd, nicht aufeinander einwirken könnten. Man nahm daher an, daß Gott gleichzeitig mit jeder Veränderung, die er in der körperlichen Welt bewirkt, auch eine entsprechende Vorstellung davon im Menschen weckt, daß er andrerseits durch die Willensakte des Menschen sich veranlassen läßt, dessen Glieder in diejenige Bewegung zu setzen, auf die der Willensakt abzielte. Leibniz bemerkt, daß bei Annahme dieser Lehre Seele und Leib mit zwei Uhren verglichen werden können, die der Uhrmacher unaufhörlich nach einander stellen muß, damit sie auch wirklich dieselbe Stunde, Minute und Sekunde zeigen. Seine eigene Ansicht vom Verhältnis zwischen Seele und Leib vergleicht er dagegen mit dem Verhältnis zweier Uhren, die von vornherein so genau gearbeitet sind, daß sie ohne das Eingreifen des Uhrmachers und ohne irgend welche Verbindung unter sich stets dieselbe Zeit zeigen.

Nach dem Wunder zu greifen, wie die Schüler des Descartes, um etwas zu erklären, das hieß, das Unbegriffene mit dem Unbegreiflichen erklären wollen. Es versteht sich da von selbst, daß ihre Lehre das Denken nicht befriedigen konnte. Man mußte andre Auswege suchen. Der eine von diesen war der materialistische.

Die Materialisten dachten folgendermaßen: Wir sehen, daß die Erklärung der Dinge mißlungen ist, welche Descartes und seine Nachfolger versuchten, dadurch, daß sie annahmen, die Welt bestehe gleichsam aus zwei voll-

ständigen Gegensätzen, aus Geist und Materie, aus zwei absolut verschiedenen Arten von Wesen, aus Geistern und Körpern. Versuchen wir also, die Welt und ihre Erscheinungen aus einem einzigen Prinzip zu erklären. Da ferner dieses Prinzip entweder Geist oder Materie sein muß, so müssen wir entweder sagen: Alles ist geistig, oder: Alles ist materiell; da wir also nun das Materielle unmittelbar vor unsern Augen haben und es betasten und mit unsern Händen greifen können, so wäre es ja ungereimt, zu sagen: Alles ist geistig, sondern wir müssen sagen: Alles ist materiell. Daß es auch etwas Geistiges gibt, das können wir freilich nicht leugnen, denn wir sind ja selbstbewußte Wesen, wir haben Geistesregungen: Gefühle, Begierden und Gedanken. Aber dieses Geistige muß dann als Wirkung des Körperlichen erklärt werden. Und eine solche Erklärung dürfte nahe genug liegen, wenn wir uns nur vor der falschen Annahme des Descartes hüten, die ein Grundfehler in seinem System ist, daß nämlich die Materie nur eine Eigenschaft habe, und zwar die Ausdehnung. Wir finden ja im Gegenteil, daß die Materie mit mannigfaltigen Kräften ausgestattet ist, die ja möglicherweise Modifikationen von ein oder zwei Grundkräften sind.

Die Hauptlehre des Materialismus lautete deshalb: es gibt nichts andres als kraftbegabte Materie. Keine Materie ist ohne Kraft, und keine Kraft ohne Materie. Die Materie ist von Ewigkeit dagewesen und kann weder vermehrt, noch vermindert werden, weder entstehen, noch vergehen. Um aber zu erklären, wie die materiellen Körper dessen ungeachtet sich bilden und verschwinden können, ist es notwendig, mit verschiedenen griechischen Denkern anzunehmen, daß diejenigen Körper, die auf unsre Sinnesorgane einwirken, aus äußerst kleinen, für uns unsichtbaren materiellen Teilen, den sogenannten Atomen, bestehen, die unaufhörlich einander beeinflussen, einander anziehen oder abstoßen, sich vereinigen oder

sich trennen, alles in gesetzmäßiger Weise, der Natur der Atome entsprechend. Wenn diese Partikelchen eine neue Verbindung eingehen, entsteht ein neues körperliches Ding; wenn sie die Verbindung lösen, verschwindet das Ding, aber die Atome, aus denen es bestand, bleiben, denn sie sind unvergänglich und ewig. Der unendliche Weltraum, nach den Materialisten etwas absolut Wirkliches, ist angefüllt mit solchen entstehenden oder verschwindenden Körpern oder Atomkomplexen. Sie können in zwei Hauptarten geteilt werden: unorganische und organische. Zu den letzteren gehört der Mensch. Der Mensch ist ein denkender Körper. Sein Gehirn, vom Nervensystem unterstützt, erzeugt Gefühle, Vorstellungen und Gedanken, so wie die Leber die Galle erzeugt. Daß der Atomkomplex, der den Körper eines Menschen ausmacht, sich selbst als eine Einheit oder als ein Ich empfindet, das beruht auf der innigen Vereinigung, dem unendlich fein ausgebildeten Zusammenhang, der zwischen allen Teilen des Nervensystems besteht. Andere, weniger fein organisierte Tiere können in mehrere Teile zerstückelt werden, und jeder Teil wird dann ein Tier von derselben Art mit einem Bewußtsein für sich.

In einer frühern Vorlesungsserie habe ich diese Lehre geprüft und zu zeigen gesucht, wie unhaltbar der Materialismus ist. Ich suchte zu beweisen, daß diese Lehre, weit entfernt, zu erklären, wie der ganze Reichtum unsers menschlichen Gemütslebens, mit seinen intellektuellen, sittlichen und ästhetischen Ideen, aus der Materie entstehen könne, sogar außer stande ist und immer außer stande sein wird, selbst die allereinfachste Empfindung auch bei dem allerniedrigsten organischen Geschöpfe verständlich zu machen.

Die Hörer jener Vorlesungsserie werden sich auch erinnern, daß ich auf den Weg hinwies, auf welchem die heutige Naturwissenschaft endlich mehr und mehr zu der Einsicht gekommen ist, die Leibniz ohne weiteres auf-

ging, daß der Begriff Materie, so wie er von den Materialisten gebraucht wird, nur ein Scheinbegriff ist, und daß die Vereinigung der beiden Begriffe Kraft und Materie oder die Rede von einer kraftbegabten Materie ganz einfach etwas Undenkbares und Ungereimtes ist. Die denkenden Naturforscher geben zu, daß ihnen der Begriff der Materie ganz gleichgültig ist, da ihnen bei ihren Untersuchungen niemals etwas andres begegnen kann als Kräfte. Für sie ist das Atom soviel, wie ein bestimmter Kraftmittelpunkt, und sie sehen vollkommen, daß es eine überflüssige Frage ist, ob das Atom außerdem etwa auch noch aus Materie besteht. Wenn wir in etwas hineingreifen, etwas heben oder uns an etwas stoßen, so empfinden wir Schwerkraft, Widerstandskraft, Kohäsionskraft u. s. w. Wenn wir ein Ding sehen, so beruht das auf Ätherschwingungen, wenn wir etwas hören, auf Luftschwingungen, wenn wir etwas riechen oder schmecken, auf chemischen Vibrationen in unsern Riech- und Geschmacksorganen. Wir begegnen, kurz gesagt, überall verschieden kombinierten Atomkräften. Alle Erklärungen, welche die Naturwissenschaft gibt, gehen zurück auf Kräfte; mit dem Begriffe Materie kann nichts erklärt werden; er bleibt höchstens ein im Hintergrunde lauerndes unwirksames Gespenst, das sich nur an den dunklen Stellen heimisch fühlt, in welche die Forschung ihr Licht noch nicht hat scheinen lassen. Wenn das Wort Materie oder Stoff selbst von denkenden Naturforschern noch gebraucht wird, so verstehen sie darunter nichts andres, als einen Komplex von Atomkräften. Einen oder den andern gibt's wohl noch, der da meint, daß man sich eine Kraft nicht anders denken könne als in Verbindung mit einem Substrat, d. h. mit einem Etwas, das sozusagen unter den Krafterscheinungen liegt und von dem die Kraft ausgeht. Aber die Philosophie ist andrer Ansicht, und erst neuerdings hat Eduard von Hartmann ausführlich bewiesen, wie undenkbar ein solches passives Sub-

strat ist, von welchem wirkende Kräfte ausgehen sollen, während dagegen die Ansicht keinen Widerspruch in sich schließt, daß Kraft an sich existiere und daß die Atome rein immaterielle Kraftpunkte oder Kraftindividuen seien, von denen man zwar annehmen muß, daß ihre Kraftäußerungen von einem bestimmten Punkte ausgehen, daß sie aber keinen Raum einnehmen, und mit ihren Radien oder Kraftstrahlen, jedes für sich, das Universum füllen. In dieser Beziehung kann man sagen, daß jedes Atom ein Wesen ist, das die ganze Welt umfaßt und alle andern Atome zum Inhalt hat. Und da Empfindungsfähigkeit erwiesenermaßen undenkbar ist als Wirkung von etwas, was selbst nicht einmal, wenn auch nur potentiell, Empfindungsfähigkeit besitzt, so sind schließlich heutigentages auch Materialisten, wie Czolbe und Professor Überweg, dazu getrieben worden, der Meinung beizutreten, daß die Atome auch Empfindung, wenngleich dunkelster Art, besitzen, und in gewissem Sinne lebende Wesen sind.

Hier sehen wir also, wie der Materialismus sich selbst auflöst und in eine Weltanschauung umschlägt, die sich gerade der idealistischen Richtung in der Philosophie, die in Leibniz ihren vornehmsten Vorkämpfer fand, in hohem Maße nähert.

Leibniz wandte sich, ebenso wie die Materialisten, zuerst gegen den schwachen Punkt in der Philosophie des Descartes, gegen die Annahme, daß die Materie keine andre Grundeigenschaft habe als die, etwas Ausgedehntes zu sein, etwas, was einen Raum einnimmt. Die Körper, bemerkte Leibniz, haben nicht nur Größe; sie sind vor allem Kräfte. Aber was ist denn Kraft? Indem Leibniz diese Frage zu beantworten sucht, macht er diesen Begriff zum Grundbegriff seines philosophischen Systems. Er zeigt nun, daß man auf den Begriff Kraft nicht dieselbe Anschauungsweise wie auf den Begriff Materie anwenden kann. Man kann z. B. nicht sagen, daß sich die Kraft in eine Menge Partikelchen teilen läßt. Kraft be-

deutet im Gegenteil etwas Immaterielles, etwas, was nicht nur die Erscheinungen der äußeren Natur, sondern auch alle Äußerungen unsres geistigen Wesens umfaßt. Wir haben dasselbe Recht, von Gedankenkraft wie von Anziehungskraft oder Repulsionskraft zu sprechen. Daraus folgt, daß Kraft das Wesentliche, das Substantielle in allem ist, was es auch sei und wie es auch aufgefaßt werden mag, als Geistiges oder Körperliches. Aber ist es nun so, daß die Kraft das Wesentliche in allem ist, so ist die Kraft auch das Ursprüngliche und Unvergängliche in allem. Da aber Kraft nicht etwas Materielles, sondern etwas Immaterielles ist, so folgt daraus, daß das Immaterielle oder Geistige der Grund zu allem ist, was wir wahrnehmen, daß also die ganze Welt eine Welt von geistigen Wesen und nichts andres ist.

Leibniz ist der erste unter den Philosophen der neuern Zeit, der diesen kühnen Gedanken klar ausgesprochen hat, und der erste, der es versucht hat, die körperliche Welt aus diesem Prinzip zu erklären. Mit diesem Gedanken machte er Front gegen den Materialismus seiner Zeit.

Leibniz fragt dann weiter: gibt es mehr als eine Kraft? Und mit seiner Antwort auf diese Frage macht er Front gegen eine andre Richtung der Philosophie, gegen den Pantheismus, eine sehr alte und weit verbreitete Gedankenströmung, die schon in der altägyptischen Religion hervortritt, ferner in den Religionen Indiens, bei dem griechischen Denker Heraklit, bei einigen der christlichen Mystiker, unter ihnen bei einem Zeitgenossen von Leibniz, Angelus Silesius oder Scheffler, wie er in Wirklichkeit hieß, und endlich als ein mit außerordentlicher logischer Schärfe und Klarheit ausgebildetes philosophisches System bei einem andern seiner Zeitgenossen, dem großen Denker Benedikt Spinoza. Schon als Knabe hatte Leibniz beim Studium der römischen Dichter den bei einigen von ihnen auftauchenden Gedanken angetroffen

und sich gemerkt, daß es nur ein selbständiges lebendes Kraftwesen, den göttlichen Weltgeist, gebe, der alles durchdringt und belebt, wie die Rohre der Pansflöte vom Hauche des Flötenbläsers durchdrungen werden. Als pantheistisch bezeichnet Leibniz u. a. folgende Verse in Vergils Äneide:

Himmel und Erde und Meer und des Mondes leuchtende Kugel
Wie auch des Helios goldenen Stern erfüllet und nähret
Tief im Innern ein Geist, der all ihre Glieder durchströmet,
Überall Leben erweckt, die gewaltige Masse durchdringend.
Diesem entstammt der Menschen Geschlecht, die Scharen der Tiere,
Droben die Vögel der Luft und die Wunder des schimmernden Meeres.

Und man sieht aus der Theodicee, daß Leibniz seine Aufmerksamkeit auch auf seinen Landsmann Angelus Silesius gelenkt hatte, der in einem mystischen Gedichte seiner pantheistischen Überzeugung Ausdruck gegeben hatte, daß alles Gott sei, daß Gott, wie er sagt, das Feuer in uns sei und wir der Schein davon, oder das Bewußte in ihm, und daß die wirkliche Seligkeit der Seele darin bestehe, zum Nichts oder, was dasselbe sei, eins mit Gott zu werden.

Auf die Frage: gibt es mehr als eine ursprüngliche selbsttätige Kraft? antwortet Leibniz mit ja. Gäbe es nur eine einzige selbsttätige Kraft, dann würde Spinoza recht haben, wenn er annimmt, daß alles, was existiert, eine einzige Substanz, und zwar Gott sei, und daß die einzelnen Geschöpfe nur entstehende und verschwindende Wirkungen dieser einzigen Urkraft seien. Aber, sagt Leibniz, Spinoza hat nicht recht, denn eine selbständige Tätigkeit offenbart sich in allen Dingen. Ebenso wenig wie die Materialisten annehmen konnten, daß ihre materiellen Atome entstehende und verschwindende Äußerungen von etwas andrem seien, ebenso wenig konnte Leibniz annehmen, daß die einfachen Kraftwesen, die das Universum bilden, entstehen und vergehen. Und wie die Materialisten ihre Atome als unvergänglich, und wie die

Naturforscher unsrer Zeit die Kräfte im physischen Universum als eine konstante Summe ansehen, die in Ewigkeit weder vermehrt noch vermindert werden kann, so mußte auch Leibniz annehmen, daß die unzähligen einfachen, unkörperlichen und daher unauflöslichen Kraftwesen, die das Weltsystem ausmachen, unvergänglich sind. Jedes einzelne Wesen dieser Art nun hat seine bestimmte Eigentümlichkeit, seine Individualität, und offenbart diese seine Eigentümlichkeit da, wo es wirkt oder seine Kraft äußert. Aber Selbsttätigkeit, sagt Leibniz, kann nicht gedacht werden, ohne daß derjenige, der selbsttätig ist, des Lebens in irgend einer Form teilhaftig ist. In allen diesen einzelnen Wesen, aus welchen die Welt besteht, liegt daher eine unzerstörbare Lebenskraft, ein unvergänglicher Trieb zu einem selbständigen Dasein. Aber Leben irgend einer Art ist nichts andres als Bewußtsein irgend einer Art. Hieraus folgt aber, daß alle diese Wesen, aus denen die Welt besteht, ein dunkleres oder klareres Bewußtsein, ein dunkleres oder klareres Empfindungsvermögen besitzen. Es gibt in der ganzen Welt nichts Lebloses, auch wenn es uns so vorkommen sollte. In höherem oder geringerem Maße ist alles Leben und Empfindung. Das ganze Universum ist sozusagen aus lebenden Wesen aufgebaut. Diese unvergänglichen einfachen Wesen nennt Leibniz Monaden, nach einem griechischen Worte, das „Einheit“, oder „das, was eine Eins ist“, bedeutet. Leibniz hätte sie Atome nennen können, denn seine Monaden sind in der Tat Atome in demselben Sinne, wie Lotze und andre Philosophen von heute dieses Wort gebrauchen; aber Leibniz vermied das Wort Atom, weil man damit gewöhnlich etwas Materielles meint.

Daß wir überhaupt zu der falschen Vorstellung gekommen sind, daß die Welt aus Materie aufgebaut sei, hat nach Leibniz zwei Gründe: teils den, daß alle Monaden, mit Ausnahme einer einzigen, und zwar der höchsten

Monade oder Gottes, mehr oder weniger unvollkommen empfindende Wesen sind, oder in ihrem Bewußtsein etwas Dunkles und Begrenztes haben; teils den, daß jede Monade eine Widerstandskraft in sich trägt gegen alles, was ihre Eigentümlichkeit stören oder ihre Individualität überwuchern könnte. Diese Widerstandskraft der Monade offenbart sich uns als körperliche Kraft, als das, was die Physik Undurchdringlichkeit nennt. Da aber die Monade in ihrer Eigenschaft als immaterieller Kraftpunkt unserm Gesicht oder Gefühl oder den übrigen Sinnen ganz unzugänglich ist, würden wir doch von dieser seiner Widerstandskraft nichts wahrnehmen, wenn sich die Monaden nicht zu Komplexen verbänden, die für unser Auge und unsre Gefühlsnerven körperliche Massen bilden. Alle Körper sind Monadenkomplexe, Verbindungen vieler einfacher lebendiger Wesen. In den organischen Körpern nimmt eine der Monaden eine zentrale und herrschende Stellung ein, und die übrigen Monaden verhalten sich dann zu ihr wie der Körper zur Seele.

Aus diesem Gesichtspunkte würde es nun leicht erscheinen können, zu erklären, was Descartes nicht erklären konnte, nämlich die Übereinstimmung zwischen den Willensakten der Seele und den Bewegungen des Körpers, oder die Wechselwirkung der Seele und des Körpers. Besteht der Körper, wie Leibniz annimmt, aus organisch vereinten einfachen Kraftwesen mit einer gewissen Wahrnehmungsfähigkeit, so gibt es nur einen graduellen Unterschied zwischen der den Organismus beherrschenden Seelenmonade und den dienenden Monaden in seinen Gliedern, und ihre Wechselwirkung würde also aufgefaßt werden können als eine durch die innige organische Verbindung ermöglichte unmittelbare Fortpflanzung der Empfindungen von der einen Monade zur andern. Dennoch findet man diesen Erklärungsversuch bei Leibniz nicht; mathematisch-physikalische Gründe hinderten ihn, sich darauf einzulassen. Alle körperlichen Bewegungsphänomene und Bewegungs-

richtungen müssen nämlich, wenn eine Naturwissenschaft möglich sein und die Mathematik auf dieselbe soll angewandt werden können, eine bestimmte Kraftsumme repräsentieren, die durch Eingriffe der seelischen Willensakte und Vorstellungen, welche sich aller mathematischen Berechnung entziehen, weder vermehrt noch vermindert werden kann. Dieser Grund neben andern trieb Leibniz zu der Annahme, daß keine Monade auf die andere einwirken könne. Die Monade hat, wie Leibniz gleichnisweise sagt, keine Fenster; nichts tritt aus ihr heraus, und nichts tritt in sie hinein. Alle ihre Empfindungen bringt die Monade aus sich selbst hervor; sie entspringen aus ihrem eignen Innern. Daraus folgt dann auch, daß — um Leibnizens Gleichnis fortzuspinnen — jene ganze Welt von Gesichts-, Gehörs- und Gefühlseindrücken, die wir unsere äußere Welt nennen, wie auch alle unsere Begierden, Gefühle, Vorstellungen, Begriffe und Urteile innerhalb der fensterlosen Wände der menschlichen Monade oder der Seele entspringen, d. h. aus der eigenen Kraftquelle der Seele und nicht durch Einwirkung äußrer Gegenstände hervorquellen.

Aber diese Empfindungen sind deshalb keine Hirngespinste, sondern Wirklichkeit und Wahrheit. Sie entstehen nämlich nach Gesetzen, die für das ganze Universum gegeben sind, einer von Gott vorausbestimmten Harmonie sich einfügend. Das Gemütsleben jeder Monade ist nämlich gleichsam ein in verschiedenem Maße klarerer oder dunklerer Spiegel von allem, was sich innerhalb aller andern Monaden ereignet. Unsere Sinnesempfindungen und unsere Gedanken quellen in einer Ordnung hervor, die in einem vollständig und unerschütterlich vorausbestimmten Zusammenhang mit den Empfindungen und Bewegungen innerhalb jeder einzelnen Monade des ganzen Universums steht; sie sind daher treue, wenngleich in vielen Fällen dunkle und undeutliche Ausdrücke für das, was geschieht, Ausdrücke für die Entwicklung im Universum. Diese von Gott vorausbestimmte Harmonie sichert

uns gegen den Wahn, als ob eine deutliche Sinneswahrnehmung, die klare Erfassung einer Sache, bloß unwirklich und scheinbar wäre. Die Welt bildet ein kontinuierliches System von niederen und höheren Monaden bis zu der höchsten hinauf, die Gott ist. Weil jede Monade Bewußtsein hat, muß sie auch von sich selbst, von ihrer eigenen Individualität eine Vorstellung haben; daß sie sich aber ihre eigene Individualität vorstellen sollte, ohne ihren Unterschied von den Individualitäten der andern Monaden zu erkennen, ist ebenso unmöglich, als daß man sich sollte Licht vorstellen können, ohne einen Begriff von der Finsternis zu haben, und Töne, ohne sich Schweigen denken zu können. In der Vorstellung von ihrer eigenen Individualität umschließt daher jede Monade mehr oder weniger klar oder dunkel die Vorstellung von derjenigen aller übrigen. Wie eine vollständige Kenntnis auch des geringsten Grashalms unmöglich ist ohne Kenntnis von allen Gesetzen des unorganischen und organischen Lebens und allen Formen des organischen Lebens in der Vergangenheit und der Gegenwart, ebenso schließt die vollständige Selbsterkenntnis der Monade die Kenntnis der ganzen Welt in sich. Wer sich selbst vollständig erforschen könnte, der hätte auch das Universum erforscht. Jede Monade ist daher gleichsam eine kleine Welt für sich, ein Mikrokosmos, ein Spiegel des Ganzen, aber von sehr verschiedener Klarheit. Diejenigen Monaden, welche die unorganische, scheinbar leblose Natur ausmachen, haben nur Vorstellungen, die einander aufheben, genau so wie es beim Menschen im traumlosen Schlafe der Fall ist. Höher stehen die Monaden der organischen Welt: die Seelen der niederen Tiere sind träumende Monaden; bei den Monaden der höheren Tiere stellen sich lebhaftere Empfindungen und Gedächtnis, beim Menschen Denkvermögen ein.

Wenn nun aber alle Monaden, alle Seelen ursprünglich und unvergänglich sind, wie soll man dann die alltägliche Erscheinung erklären, daß lebende Geschöpfe entstehen und

verschwinden, geboren werden und sterben? Leibniz antwortet mit einem Hinweis auf die Formveränderung. Jede Monade ist Leben, alles Leben ist Entwicklung, alle Entwicklung ist Formveränderung. Die Formveränderung vollzieht sich am schnellsten bei den sogen. organischen Körpern oder den Monadenkomplexen, die einer höhern Zentralmonade, einer Seele oder einem Geiste, dienen. Die Körper sind in einer stetigen Veränderung begriffen; sie gleichen dem Schiffe des Theseus, das die Athener stets ausbesserten, so daß schließlich kein Holzstück, kein Nagel von dem ursprünglichen Schiffe übrig war; oder sie gleichen dem Flusse, dessen Wasser stets strömt und von andrem ersetzt wird, während das Flußbett sich nur langsam abändert. Jede bestimmte Gestalt oder Lebensform bewegt sich zwischen gewissen Grenzen. Den Moment, in dem die Monade das Gebiet einer dieser Lebensformen betritt, nennen wir Geburt; den Moment, in dem diese Form verschwindet, nennen wir Tod. Geburt und Tod sind nur Formveränderungen des unvergänglichen Lebens eines Individuums, und da mit jeder neuen Form eine alte verschwindet, so ist die Geburt zugleich Tod und der Tod zugleich Geburt. Leibniz bemerkt, daß diese Ansicht schon von dem berühmten griechischen Arzte Hippokrates ausgesprochen sei, wenn er sage, daß die Tiere weder entstehen noch sterben, sondern nur erscheinen und verschwinden. So existiert die Menschenseele vor der irdischen Geburt als eine Art Anlage zum Hervortreten als körperlicher Mensch. Diejenigen Monaden, die eines Tages Menschenkörper werden und einen dem Menschenkörper ähnlichen Monadenkomplex beherrschen sollen, existieren und haben in ihren Eltern und Vorfahren bis zu den ersten Menschen hinauf existiert. Aber wo waren sie, oder was waren sie, ehe organische Formen auf der Oberfläche des Planeten sich bildeten? Wo waren sie, und was waren sie vor der Schöpfung der Welt? Leibniz nimmt nämlich wie die Religionen

eine Weltschöpfung im realen Sinne an. Leibniz antwortet: Obgleich die Monaden durch einen Schöpfungsakt Gottes eine reale Existenz erhalten haben, also einen realen Anfangspunkt für ihr Leben besitzen, so existieren sie doch von Ewigkeit her als Ideen in der Region der ewigen Wahrheiten, d. h. in der göttlichen Vernunft. Dort war das ganze Weltsystem als ein göttlicher Gedankenbau von Ewigkeit her vorhanden; dort existiert jede Monade mit all den Anlagen, die sie dann im realen Leben entwickelt, als ein notwendiger, integrierender Teil dieses Weltsystems, und keine einzige dieser individuellen Anlagen würde verändert werden können, ohne eine Veränderung im ganzen System nach sich zu ziehen. Neben diesem, von Gott ins Dasein gerufenen Weltsystem sind in der göttlichen Vernunft unendlich viele andere mögliche Welten vorhanden; daß aber nicht jene Welten zur Ausführung kamen, sondern gerade diese, das beruht auf einer Wahl, die von Gottes Vollkommenheit, Gerechtigkeit und Weisheit getroffen wurde. Darin liegt aber, daß diese Welt die bestmögliche und vollkommenste ist. Gott empfand einen moralischen Zwang, eine Welt zu schaffen, und zwar eine solche Welt, in der die Monaden durch ein freies und in ihrer eigenen Natur liegendes Streben sich Gott nähern und innerhalb der ihnen gezogenen Grenzen nach der Vollkommenheit trachten können, die ein Abbild seiner eigenen ist. Es war ein schöpferischer Drang, zu lieben und in der Liebe sein göttliches Wesen zu offenbaren. Es ist dies derselbe Gedanke, den Schiller in seinen philosophischen Briefen ausdrückt:

„Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit."

Wenn aber diese Welt die bestmögliche und vollkommenste ist, wie soll man dann die Entstehung und das Dasein des Übels erklären? Und wenn alle Monaden, alle Seelen von Ewigkeit her mit ihren Anlagen ein

ideelles Dasein in Gott gehabt haben und keine Veränderung in dieser ihrer ideellen Natur erfahren können, sondern mit derselben in die reale Existenz eintreten müssen, und weiter, wenn alles, die ganze Entwicklung jeder Seele, alles Geschehen, alles Handeln innerhalb der Monade von Gott vorausgesehen und vorausbestimmt ist, eine Annahme, die Leibniz' Grundgedanke, die prästabilierte Harmonie fordert — wenn dies alles vorausgesehen und vorausbestimmt ist, wie soll man dann menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit annehmen können? Wir werden in der nächsten Vorlesung sehen, was Leibniz auf diese Fragen antwortet.

6.

Lassen Sie uns heute Leibniz auf dem Wege begleiten, den er einschlägt, um zu erklären, wie das Übel möglich ist in einer Welt, die von einem allmächtigen, nur das Gute wollenden Wesen geschaffen ist, und wie ferner das mögliche Übel ein wirkliches Übel werden, wie Sünde und Leid entstehen kann, und wie endlich diese Welt, trotz all des Übels, das in ihr ist, doch die bestmögliche bleibt, die um so lauter von der Weisheit und Güte ihres Schöpfers zeugt, je mehr man sie wahrhaft versteht.

Das Altertum suchte das Dasein des Übels durch die Annahme zweier Daseinsquellen, einer guten und einer bösen, zu erklären. Dachte man sich diese beiden Quellen als persönliche Wesen, so erhielt man, wie die alten Perser, zwei Götter, einen guten und einen bösen, einen Ormuzd und einen Ahriman, die unaufhörlich um die Herrschaft in den Menschengeistern und in der Natur kämpfen. Bei den höher gebildeten Völkern des Altertums gewann diese Lehre von den zwei Urprinzipien ein andres Aussehen. Nur das gute Prinzip konnten oder wollten sie sich als ein bewußtes Wesen mit Plänen und Zielen vorstellen, und dieses Wesen war die göttliche, im Welt-

all wirkende Vernunft. Aber, sagten sie, neben der göttlichen Vernunft hat es von Ewigkeit her ein andres Prinzip gegeben, nämlich die Materie oder den Stoff, den die göttliche Vernunft durchdringen und zu einer harmonischen Welt gestalten soll; dieser Stoff aber, von Natur träge und ohne Vernunft, setzt seine blinde Widerstandskraft der ordnenden Tätigkeit der Vernunft entgegen. Innerhalb der Menschenwelt zeigt sich diese Widerstandskraft der Materie in den aus dem Körper stammenden tierischen Trieben und Begierden, die auf die Willensentschlüsse des Menschen einwirken und oft die Eingebungen der menschlichen Vernunft, die ein Funke der göttlichen ist, lähmen. Im Anfang der Zeit war die Materie in chaotischem Zustande. Alles war Zufall, Unordnung und Finsternis, bis die göttliche Vernunft in den Urstoffen zu wirken anfing und Licht, Ordnung und Gesetze in die Finsternis, die Verwirrung und den Zufall brachte. Diese Ansicht, daß die Materie die Quelle des Bösen sei, hat lange nachgewirkt, auch in der christlichen Theologie, die jedoch annimmt, daß die Materie nicht ursprünglich, sondern durch Gottes Willen aus dem Nichts hervorgerufen sei. Goethe läßt in seinem „Faust“ den bösen Geist Mephistopheles, als er das erste Mal vor den Helden tritt, sich zu derselben Meinung bekennen, in der Art der alten griechischen Theogonien die Sache dahin zuspitzend, daß die Nacht, das Chaos, die ursprüngliche und legitime Macht sei, das Licht aber ursprünglich die Tochter der Nacht. „Ich bin,“ sagt Mephistopheles,

„Ein Teil des Teils, der anfangs alles war,
Ein Teil der Finsternis, die sich das Licht gebar,
Das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht
Den alten Rang, den Raum ihr streitig macht“ . . .

und Mephistopheles spricht die Hoffnung aus, daß das Ende des Streites zwischen Finsternis und Licht die Vernichtung alles Lebendigen sein werde, die auch von Hartmann als die einzige Glückseligkeit preist.

Wir finden aber in der ältern christlichen Theologie auch Vorläufer zu jener Erklärung von der Möglichkeit des Übels, die Leibniz in seiner Theodicee gegeben hat. Da die Materie nach Leibniz eigentlich nicht etwas Seiendes ist, sondern sich bei näherer Prüfung nur als die Grenze der Kraft erweist, die allen geschaffenen Wesen notwendig gesteckt ist, so versteht es sich von selbst, daß das Böse seine Quelle oder die erste Bedingung seines Daseins nicht in einem körperlichen Stoffe, in raumfüllenden Atomen oder dergleichen haben kann, sondern daß es seine Quelle in jener logischen Notwendigkeit haben muß, welche fordert, daß jedes Geschöpf unvollkommen sei, weil allein Gott, das höchste Wesen, vollkommen ist.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß nach Leibniz' Philosophie alle Wesen von Ewigkeit her als Vorstellungen oder Ideen in der göttlichen Vernunft, jener Region der ewigen, notwendigen Wahrheiten, vorhanden gewesen sind; sie haben dort existiert, ehe Gott durch einen schöpferischen Willensakt diese seine Vorstellungen oder Ideen zu wirklichen, selbständigen, lebendigen Wesen machte. Die Gesamtheit dieser Vorstellungen bildete in der göttlichen Vernunft die Ideenwelt, welche er als die beste und zweckmäßigste unzähligen andern möglichen Welten vorzog, als er dem wirklichen Weltall das Dasein gab, und sie waren gleichsam der Gedankenstoff, aus dem er es schuf und an dessen Beschaffenheit sein Wille gebunden war, als er sprach: Es werde Licht! Auch der allmächtige Weltbaumeister nimmt, als Künstler, notwendig Rücksicht auf das Material, in dem er seine Gedanken verwirklichen soll. Wie beschaffen aber muß nun notwendigerweise dieses Material sein? Konnte die Ideenwelt, die vor dem Beginn der Zeit in der göttlichen Vernunft vorhanden war, aus Vorstellungen von lebendigen Wesen bestehen, von denen eines ebenso vollkommen wäre wie das andre und eines ebenso vollkommen wie Gott selbst? Konnte Gottes Vorstellung von der

Welt, die er schaffen wollte, die Vorstellung von einer Welt sein, in welcher jedes lebendige empfindende Geschöpf ein Wesen mit unendlicher Macht, Weisheit und Heiligkeit wäre? Unmöglich, denn es kann nicht mehr als ein einziges unendliches Wesen geben. Unmöglich, denn jede Vorstellung von einer Welt muß die Vorstellung von einer Vielheit von Wesen sein, die zu einem Ganzen, einem System vereinigt sind, in welchem jedes der Wesen seine begrenzte Wirksamkeit hat, seinem begrenzten Naturell entsprechend. Aber ein begrenztes Wesen sein, begrenzt an Kraft, Verstand und Willen, das heißt ein unvollkommenes Wesen sein, und die Unvollkommenheit enhält die Möglichkeit des Übels, die Möglichkeit von Fehlern, Irrtümern, Sünden, die Möglichkeit auch der Früchte jener Fehler. Irrtümer, Sünden: Trübsal und Leid. So war das Material, aus dem Gott, dessen Vernunft logische Notwendigkeit ist, die Welt schaffen mußte, wenn er überhaupt eine schaffen wollte. Und Gott, der nicht nur die logische, sondern auch die moralische Notwendigkeit ist, wollte die Welt, und zwar die beste mögliche Welt schaffen, weil er sich und seine unendliche Liebe in Verstand und Herz der geschaffenen, endlichen Wesen offenbaren wollte.

Hiermit hat Leibniz erklärt, wie das Böse möglich ist in einer Welt, die von einem vollkommenen, nur das Gute wollenden Wesen geschaffen ist. Die Begrenzung, die Endlichkeit, die notwendig allem Geschaffenen anhaftet, ist der letzte Erklärungsgrund für die Möglichkeit des Bösen. Infolge der Begrenzung der Kraft bei den erschaffenen Wesen sind deren Wille und deren Handlungen mit Unvollkommenheit behaftet, und so kann aus dem möglichen Übel das wirkliche fließen, das moralische und das physische, Sünde und Leid.

Gegen das Wesentliche in dieser Darlegung von Leibniz kann von philosophischem Gesichtspunkt aus eigentlich nichts eingewandt werden, wofern man sich nicht auf

den Standpunkt stellt, daß man alle Analogie zwischen göttlicher und menschlicher Vernunft leugnet. Aber Leibniz' ganze Philosophie tritt für diese Analogie ein, ohne die es dem Menschen unmöglich wäre, Mutmaßungen über Gottes Wesen auszusprechen. Wie wir wissen, ist nach Leibniz das All ein System von Monaden, von Kraftwesen, und alle Kraft ist im Grunde geistiger Art, ist Vorstellung und Streben, d. h. Verstand und Wille, von den niedrigsten und dunkelsten Graden an bis zum höchsten, zur absoluten Kraft, hinauf, die absoluter Verstand und absoluter Wille, die Gott selbst ist. Der Unterschied zwischen der göttlichen Vernunft und der menschlichen ist daher nach Leibniz nicht absolut, sondern graduell. Es gibt daher ein Gesetz der Analogie, durch das alle Wesen von dem höchsten bis zum niedrigsten, trotz aller graduellen Verschiedenheit, mit einander verwandt sind. Auf Grund dieses Gesetzes kann der Mensch von der Beschaffenheit seines eigenen Wesens aus sowohl nach unten auf die Art der niedrigeren Wesen, als auch nach oben auf die Art der höheren Wesen und des höchsten, Schlüsse ziehen. Leibniz verteidigt daher den Weg, auf welchem die Theologie aller Zeiten zur Kenntnis von Gott zu kommen suchte, nämlich die sogenannte via eminentiae, auf der man von den begrenzten Vollkommenheiten des Menschen auf die unbegrenzten Vollkommenheiten Gottes schließt. „Gott", sagt Leibniz, „muß auf eminente Weise in sich die Vollkommenheiten haben, die sich in den natürlichen Monaden finden; also muß er Macht, Einsicht und Willen in vollkommenem Maße besitzen, d. h. Allmacht, Allwissenheit und Allgütigkeit."

Es läßt sich nicht leugnen, daß dieser Weg seine Gefahren hat; daß man auf demselben leicht in Anthropomorphismus und Anthropopathismus oder in die Gefahr kommen kann, sich einen Gott nach dem Bilde des Menschen zu schaffen. Schon der alte griechische Denker Xenophanes warnte davor, indem er bemerkte, daß wenn

sich die Pferde und die Löwen eine Vorstellung von Gott machten und sich Ebenbilder von ihm zu machen suchten, sie sich ihn als das schönste Pferd oder den schönsten Löwen denken und formen würden. Und es ist auch nicht zu leugnen, daß Leibniz Gott als Schöpfer etwas reichlich einem Logiker und Mathematiker gleichen ließ, zumal er den aus den Religionen entlehnten realistischen Schöpfungsbegriff beibehielt, den Boström[1]) und andere verworfen haben. Aber andrerseits ist ein gewisses Maß von Anthropomorphismus unvermeidlich in aller Philosophie, die den Begriff des Absoluten oder Gott nicht ganz außer Rechnung gelassen hat, und den Schluß von der menschlichen Vernunft auf die göttliche muß man als einen solchen notwendigen Anthropomorphismus ansehen. Heinrich Heine hat in einem seiner Gedichte den Gedanken des Xenophanes aufgenommen und läßt einen alten Eisbären seinen Jungen predigen, daß auf dem Throne der Welt ein kolossaler Eisbär sitze. Aber das Pferd, der Löwe und der Eisbär verraten keine Spur von Gottesbewußtsein, und es ist wohl möglich, daß ein gewisses Recht, sich einen Gottesbegriff nach dem Gesetze der Analogie, nach der eigenen ideellen Art des denkenden Geschöpfes, zu bilden, gerade in dem Stadium und bei den Geschöpfen eintritt, in denen das Gottesbewußtsein zum ersten Male aufleuchtet und die religiösen und philosophischen Bedürfnisse sich zum ersten Male offenbaren.

Aber Leibniz' Erklärung von der Möglichkeit des Bösen scheint eine andere bedenkliche Seite zu haben. Kann nämlich Gott eine Welt nicht denken und verwirklichen, innerhalb welcher das Böse unmöglich ist, so liegt, kann man sagen, der Grund zum Bösen in der göttlichen Vernunft selbst. Leibniz antwortet hierauf, daß die göttliche Vernunft alle denkbaren Möglichkeiten einschließt, also

[1]) Schwedischer Philosoph, geb. 1797, gest. 1866, der einzige Schwede, der ein selbständiges philosophisches System entworfen und Schule gemacht hat.

auch die Möglichkeit des Sündigens und Leidens seiner Geschöpfe; aber die bloße Möglichkeit eines Übels ist selbst nichts Böses und enthält keine Schuld, die irgend jemandem, sei es dem Schöpfer, sei es dem Geschaffenen, zur Last gelegt werden könnte. Weil Gott nicht eine Welt von Geschöpfen ins Leben rufen kann, die ebenso vollkommen sind, wie er selbst, so darf man deshalb nicht sagen, er sei die Ursache des wirklichen Übels. Daß das Böse möglich ist, das liegt in der göttlichen Vernunft, die sich immer die Dinge so vorstellt, wie der Begriff derselben es fordert; daß aber das Böse wirklich wird, das ist der Fehler der Geschöpfe selbst, für den sie selbst verantwortlich bleiben, so weit sie zurechnungsfähig sind.

Freilich kann man weiter einwenden, da Gott nur schaffe, was er wolle, so liege der Grund zum Bösen oder zur Möglichkeit des Bösen nicht nur in seiner Vernunft, sondern auch in seinem Willen. Er wollte schaffen, obgleich er wußte, daß die geschaffenen Dinge mit Notwendigkeit unvollkommen wären und in sich den Samen der Sünde und des Leides trügen; muß man da nicht sagen, daß Gott selbst das Böse gewollt hat? Dieser Einwurf wird auch von Bayle, Leibnizens gelehrtem Gegner, gemacht. Leibniz antwortet, Bayle würde recht haben, falls man wie er den göttlichen Willen als reine Willkür ansehe, die tut und unterläßt, was ihr gefällt. Aber Gottes Wille kann nur in tätiger Verbindung mit seiner Weisheit gedacht werden. Gottes Wille zielt nur auf das gute, das absolut Gute; aber er kann nichts andres wählen als die bestmögliche Welt, die als Ideenwelt in der göttlichen Weisheit vorhanden ist; und da Gottes Wille unmöglich eine Welt vollkommener Wesen wählen kann, weil eine solche undenkbar ist, so wählt er und schafft solche unvollkommene Wesen, die sich in stets steigendem Grade der Vollkommenheit zu nähern im stande sind, und denen selbst die Sünde und das Leid Mittel zur Heilung und Seeligkeit werden können.

Aber, wendet Bayle von neuem ein, wenn Gott das Böse nicht hindern kann, Wirklichkeit zu werden, so ist ja dieses ein Beweis gegen seine Allmacht. Mag auch Leibniz recht darin haben, daß sich die Möglichkeit des Bösen wohl mit dem Gedanken von Gottes Allweisheit und Allgütigkeit verträgt; aber die Wirklichkeit des Bösen in der Welt muß dann für den beschränkten menschlichen Verstand ein um so lauteres Zeugnis gegen Gottes Allmacht sein. Leibniz antwortet, daß die Allmacht Gottes keine blinde unvernünftige Allmacht sei, sondern daß auch sie in stetiger Verbindung mit Gottes weisem Willen gedacht werden müsse. Gott kann alles, was er will, will aber nichts andres, als was vernünftig ist. Unvernünftig und unmöglich wäre eine Welt von Göttern, vollkommen wie der Schöpfer selbst; aber der Umstand, daß Gott nichts Unvernünftiges oder Unmögliches schaffen kann, enthält keine Einschränkung seiner Allmacht.

Auf diese Weise sucht Leibniz das Verhältnis des Bösen zu Gott zu erklären und zu zeigen, wie man sich ohne Schwierigkeit einen allgütigen, allweisen und allmächtigen Urheber einer mit Unvollkommenheit, Sünde und Leid behafteten Welt denken kann. Das Unvollkommene ist also nicht in Gott, sondern in den geschaffenen Individuen, und der Umstand, daß das Böse von einer bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit wird, ist ausschliesslich ihre Schuld und hat seine Wurzel in ihrem eigenen Willen. Wir kommen hiermit zu der viel erörterten Frage nach dem freien Willen des Menschen. Hier scheiden sich die Philosophen in zwei große Lager: das der Indeterministen und das der Deterministen. Die Frage, über die von ihnen gestritten wird, kann vielleicht am klarsten in folgender Form gestellt werden: Kann ein Mensch, der mit gewissen bestimmten Naturanlagen ausgerüstet ist, unter ganz bestimmten Umständen und unter der Einwirkung eines bestimmten Motivs, irgend etwas sowohl wollen als auch nicht wollen? Oder ist er

unter diesen bestimmten Umständen unbedingt genötigt, gerade das zu wollen, was er will?

Die Indeterministen, welche die Freiheit des Willens verteidigen, verneinen das letztere. Ihrer Ansicht nach ist es dem Menschen möglich, das, was er im nächsten Augenblick will, vorher zu wollen oder nicht zu wollen. Die Deterministen dagegen, die mehr oder weniger den menschlichen Willen als unfrei ansehen, bejahen das letztere; sie glauben, daß der Wille des Menschen stets von dem verhältnismäßig stärksten Motiv in seinem Innern bestimmt wird. Als Beweis für die Freiheit des Willens stellen die Indeterministen die Tatsache in den Vordergrund, daß sich der Mensch frei fühlt, sich für seine Handlungen verantwortlich und zurechnungsfähig weiß und es daher auch sein muß. Der Beweis stammt von dem Kirchenvater Augustin her und ist nach ihm von vielen der größten Denker der Menschheit, wie Descartes, Kant, Fichte, Schelling u. a., wiederholt näher ausgeführt worden. Einer von den Philosophen unsrer Zeit, Professor Baumann, äußert darüber ungefähr folgendes: Die Freiheit des Willens zu leugnen ist unmöglich. Daß sich die Menschen hinsichtlich ihrer Willensentschlüsse frei fühlen, das müssen auch die Leugner der sittlichen Freiheit zugestehen, obgleich sie behaupten, daß dieses Gefühl eine Täuschung, und daß die vermeintliche Freiheit nur Unbekanntschaft mit den Ursachen sei, die den Entschluß des Willens hervorrufen. Aber die Freiheit leugnen, das heißt, die Notwendigkeit behaupten. Alles ist dieser Ansicht nach notwendig: alle Gedanken, Meinungen, Gefühle, Entschlüsse sind gerade so, wie sie sein müssen, auf Grund all der heimlichen oder bekannten Ursachen, welche, in einem gegebenen Augenblick zusammenwirkend, jene alle hervorrufen. Daß du die Freiheit leugnest, ist dieser Ansicht nach notwendig; daß ich die Freiheit behaupte, ist ebenso notwendig; bei dir ist das Erkenntnisvermögen so eingerichtet oder für den Augenblick so

beeinflußt, daß du das eine behaupten mußt, während mein Erkenntnisvermögen so eingerichtet oder beeinflußt ist, daß ich das Gegenteil behaupten muß. Von einem Unterschied zwischen Wahr und Falsch kann dann nicht länger die Rede sein, denn was wahr ist, sehen wir nur durch unser Erkenntnisvermögen ein. Der Leugner der Freiheit kann nicht das Freiheitsgefühl erklären, das wir alle haben; er muß es als etwas ansehen, das nicht sein sollte und das, man weiß nicht woher, gekommen ist. Der Verteidiger der Freiheit dagegen versteht ganz wohl seinen Gegenpart; denn dieser leugnet die Freiheit und kann sie leugnen, gerade weil er frei ist, gerade weil er durch seine Freiheit im stande ist, sich einem wissenschaftlichen Vorurteil gefangen zu geben. — So etwa Baumann. Ein andrer Philosoph unsrer Zeit, von Struve, äußert über denselben Gegenstand etwa folgende Gedanken: Was die Ansicht der Deterministen betrifft, daß unser Bewußtsein von der Freiheit des Willens eine Täuschung sei, so erinnere man sich, daß unser Bewußtsein die einzige unmittelbare Erkenntnisquelle ist, die es für uns gibt, daß wir all unsre Erkenntnis ausschließlich aus den Tatsachen des Bewußtseins schöpfen. Bezweifeln wir diese Tatsachen, so untergraben wir den Boden, auf dem wir stehen, sägen den Ast ab, auf dem wir sitzen. Von Wissen kann dann nicht mehr die Rede sein. Niemand, der nicht durch Vorurteile verblendet ist, kann es leugnen, daß das menschliche Bewußtsein sich selbst die Fähigkeit zuschreibt, zwischen verschiedenen Beweggründen wählen zu können, die Fähigkeit die verschiedenen Motive abzuwägen und sich für eines oder das andere zu entscheiden, und daß es eine Handlung, die aus einem solchen überlegten Entschluß hervorgeht, als seine eigene Handlung ansieht, für welche es sich selbst und niemand anders verantwortlich macht. Alle Gründe, welche die Deterministen, die Leugner der Freiheit des Willens, anführen, um dieses unmittelbare Zeugnis unsres eigenen Bewußt-

seins zu widerlegen, sind rein allgemeiner und abstrakter Natur und haben keinen andren Grund, als eine auf Vorurteil beruhende mechanische Weltanschauung.

So urteilen die Indeterministen. Auf der anderen Seite stehen nicht weniger leuchtende Namen aus der Geschichte der Philosophie, wie Spinoza, Pierre Bayle, der Engländer Hume, Schopenhauer u. a. Spinoza verdeutlicht seine Meinung damit, daß er sagt, auch der geworfene Stein, wenn er sich seiner Bewegung bewußt wäre, würde sich als völlig frei ansehen; da er selbst nicht das geringste Verlangen fühlen würde, seine Bewegung zu ändern, würde er sich einbilden, daß er sie fortsetze, weil er es wolle. Spinoza meint, daß sich der Mensch frei wähne, weil er sich wohl seiner Willensentschlüsse, aber nicht der ganzen Kette von Ursachen bewußt sei, welche notwendig die Entschlüsse bestimme. „So glaubt das Kind," sagt er, „daß es freiwillig nach der Muttermilch verlange, der Knabe sieht seinen Willen, eine Unbill zu rächen, und der Feige sieht seinen Willen, aus der Gefahr zu fliehen, für frei an. So glaubt der Betrunkene, daß er aus dem freien Entschluß seiner Seele spricht, während er von Sachen redet, die er im nüchternen Zustande gern verschwiegen hätte. Dasselbe glaubt der Schwätzer und der Wahnsinnige, weil sie einer unwiderstehlichen Begierde folgen. Wenn wir träumen, daß wir sprechen, glauben wir infolge eines freien Entschlusses zu sprechen. Wir träumen auch, daß wir den Menschen etwas mit derselben Freiheit verschweigen, mit der wir im wachen Zustande etwas zu verheimlichen glauben. Ferner träumen wir, daß wir aus freiem Entschluß' etwas vornehmen, was wir im wachen Zustande nicht wagen würden, und ich frage nun: welchen Wert haben nun diese geträumten freien Willensentschlüsse im Vergleich mit den andern, oder sollen wir die Ungereimtheit annehmen, daß es in der Seele zweierlei Entschlüsse gibt, phantastische und freie?"

Schopenhauer hat einen andern Vergleich. Herr X.,

sagte er, glaubt frei zu sein, weil er, in der Straße stehend, zu sich selbst sagen kann: „Es ist 6 Uhr abends, die Tagesarbeit ist beendet. Ich kann jetzt einen Spaziergang machen oder ich kann in den Klub gehen; ich kann auch auf den Turm steigen, die Sonne untergehen zu sehen; ich kann auch ins Theater gehen; ich kann auch diesen, oder aber jenen Freund besuchen; ja ich kann auch zum Tor hinauslaufen in die weite Welt und nie wiederkommen. Das alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu; tue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause zu meiner Frau.“ Das ist, meint Schopenhauer, gerade so, als wenn das Wasser spräche: Ich kann hohe Wellen schlagen (ja, nämlich im Meer und Sturm); ich kann reissend hinabeilen (ja, nämlich im Bett des Stroms); ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen (ja, nämlich im Wasserfall); ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja, nämlich im Springbrunnen); ich kann endlich gar verkochen und verschwinden (ja, bei 80° Wärme); tue jedoch von dem allen jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im spiegelnden Teiche.“

Das Beispiel Schopenhauers läßt sich auch auf den Mann anwenden, der die Freiheit seines Willens damit beweisen wollte, daß er in einem gegebenen Augenblicke jede beliebige seiner Hände aufheben könnte. Aber dies alles beweist nur, daß der Mann wußte, daß er nicht auf dem einen seiner Arme gelähmt war; beschlösse er, die linke Hand statt der rechten zu heben, so wußte er entweder das Motiv, das ihn dazu bestimmte, und dann handelte er, von dem Motiv bestimmt, oder er wußte es nicht, und dann handelte er nicht motivlos, sondern infolge eines ihm unbekannten Motivs. Das Kausalitätsgesetz, das da sagt, alles, was geschieht, müsse eine Ursache haben, ist allgemeingültig; wären Ausnahmen von dem Gesetze möglich, dann wäre alle Wissenschaft unmöglich.

Pierre Bayle benutzt das Gleichnis von der Wetterfahne. „Unbekannt mit der unsichtbaren Macht, die ihre

Bewegungen bestimmt, würde sie, falls sie Bewußtsein besäße, glauben, daß jede ihrer Wendungen eine Folge ihres Entschlusses sei. Wir Menschen aber sind uns unseres Daseins bewußt, davon aber, daß demselben eine höhere Ursache zu grunde liegt, wissen wir durch unmittelbare Erkenntnis nichts. Wir würden es auch niemals erfahren, wenn uns nicht Erkenntnisse andrer Art zu dieser Einsicht führten. So steht es auch um das Bewußtsein von unsrer Freiheit. Wir sehen deutlich, daß, wenn wir auf bestimmte Weise handeln, wir es tun, weil wir es so und nicht anders wollen, aber die Stärke dieses Bewußtseins macht es uns unmöglich, zu unterscheiden, ob dieses Wollen seinen letzten Grund in uns selbst hat, oder ob dieses Wollen von derselben unbekannten Ursache bestimmt wird, welche unserem ganzen Dasein zu grunde liegt."

Wir kommen jetzt zu Leibniz' Ansicht in dieser Frage. In jeder Monade, in jedem Seelenleben gibt es, sagt er, ein Streben, das aus der inneren Kraft der Monade fließt. Dieses Streben schließt notwendig eine dunkle oder klare Vorstellung ein von einem Etwas, nach dem gestrebt wird. In den Atomen der sogenannten Materie ist die Vorstellung äußerst dunkel, eine bewußtlose Form, und daher ist das Streben in ihnen eine blinde, typische Naturkraft; in den Tier- oder Menschenseelen ist die Vorstellung weniger dunkel, und das Streben wird in ihnen ein Naturtrieb oder Instinkt. Auf der Höhe des menschlichen Bewußtseins wird das Streben zum Willen und schließlich, am höchsten Punkte, zum moralischen Willen. Das Streben in all seinen Formen, als unbewußte Naturkraft, als empfundener Instinkt, als klar bewußter Wille und als moralischer Wille, ist immer bestimmt, ist immer von etwas determiniert. So wenig es einen Stillstand, eine Pause im Strome unsrer Vorstellungen gibt, nicht einmal wenn wir am tiefsten schlafen, so wenig gibt es auch eine Pause in unserem Streben. Es gibt keinen

leeren Raum, — weder in der Natur noch in der Seele. Es gibt Zustände, in denen wir nichts von bestimmten Vorsätzen, nichts von deutlichen Absichten wissen; aber wir befinden uns doch immer in einer Willensdisposition, in einem unbedingten Streben, das mit größerer oder gegeringerer Stärke die Seele treibt und bei zunehmender Deutlichkeit zu einer bewußten Willensrichtung führt. Wir können nicht sagen, daß wir in einem solchen Zustande nichts wollen, sondern nur, daß wir nicht wissen, was wir wollen. Da es also keine Unterbrechung, keinen leeren Raum im Streben oder im Wollen gibt, so versteht es sich von selbst, daß es auch keine Willkür, keine unbedingte Wahlfreiheit gibt, weil wir ja dann wählen könnten, nichts zu wollen, was unmöglich ist. Daß wir wollen und zwar etwas Bestimmtes wollen ist notwendig, und es kommt nur darauf an, was wir wählen. Auch kann sich der Wille niemals in vollständigem Gleichgewicht zwischen entgegengesetzten Richtungen befinden, denn dann würde er der Wage gleich sein, die gleich große Gewichte in beiden Schalen hat, und er würde dann aufhören zu wirken. Ein durchdringender Verstand würde immer entdecken, warum der Mensch, auch wenn er das Gefühl hat, er könne eine Richtung ebenso wohl als die andere gehen, doch die eine von ihnen wählt. Ein Motiv hierfür gibt's immer, obgleich es verwickelt, undeutlich und in eine unüberschaubare Kette von Ursachen eingegliedert sein kann.

Wir sehen aus dieser Darlegung, daß Leibniz ebenso wie Spinoza und Bayle Determinist ist und wie diese eine unbedingte Wahlfreiheit bei dem Menschen leugnet. Aber doch trennt ihn ein tiefer Abgrund von Spinoza. Spinoza behauptet, der Wille sei stets gleichsam von außen, von einem mechanischen Naturgesetze bestimmt, also absolut unfrei. Leibniz hingegen sieht in der Monade oder der Seele ein Wesen, dessen sämtliche Kräfte seinem eigenen Innern entströmen, also von innen heraus, durch sich

selbst, durch das eigene Naturell, die eigenen Anlagen bestimmt ist. Was mich von außen bestimmt, ist Zwang oder Gewalt; was mich von innen bestimmt, ist Neigung oder Inklination. Der Mensch ist freies Streben, wenn er nicht von einer zwingenden, äußren Macht bestimmt, sondern von seiner eigenen Neigung geleitet wird. Würden wir uns aber einbilden, unsere Neigungen hätten ihren Ursprung nicht in unserem Naturell, sondern in unsrer Willkür, so wären wir der Magnetnadel ähnlich, die sich einbilden wollte, ihre Richtung nach Norden beruhe auf ihrer Willkür, und nicht auf dem unmerklichen magnetischen Fluidum, das sie durchströmt. Mithin sind alle Handlungen eines Menschen von seiner Individualität, nicht aber von irgend einem äußern Schicksal, vorausbestimmt. Aber wie ist dann eine moralische Freiheit möglich?

Die moralische Freiheit, antwortet Leibniz, ist dadurch möglich, daß aus dem natürlichen Willen ein moralischer Wille entstehen und sich entwickeln kann, wenn sich gewisse Instinkte bei uns zu dem entfalten, was sie im tiefsten Grunde, wenn auch unbewußterweise, sind, nämlich zu sittlichen Grundsätzen. Es gibt nämlich im Menschen auch ein moralisches Naturell, das mehr oder weniger deutlich in den verschiedenen Individuen, Völkern, Kulturperioden hervortritt. Der Wille handelt moralisch, wenn er von Maximen oder Grundsätzen bestimmt wird, deren letzte Wurzeln moralische Instinkte, die Instinkte der Menschenliebe und der Gottesfurcht, sind. Aber der Wille folgt immer der stärksten Neigung, und die stärkste Neigung des Menschen ist diejenige, glücklich zu sein. Daher suchen wir das Glück, lernen aber nach und nach, daß wir in unserem Streben nach dem Glück auf Irrwege geraten, wenn wir es in Befriedigung der Selbstsucht suchen. Nur die klare Einsicht in das, was gut und böse ist, kann uns zu einem dauerhaften Glücke führen. Es gilt nun, diese Einsicht zu demjenigen Motiv zu machen, das unsren Willen am stärksten bestimmt. Deshalb besteht das

wahre Wesen der menschlichen Freiheit in einem Wollen, das mit der Vernunft übereinstimmt und stets von vernünftigen Grundsätzen als von seinen stärksten Motiven bestimmt wird. Alle andere Freiheit ist ein Hirngespinst, und nur der Tor kann sich eine Freiheit wünschen, die nicht an die Vernunft gebunden ist. Bedingung für das menschliche Glück ist also Aufklärung; nach einer immer weiter fortschreitenden Aufklärung strebt auch der Instinkt der Menschheit in der Geschichte, und je fortgeschrittener die Aufklärung, desto deutlicher die Einsicht, daß die Selbstsucht des einen Individuums dem andern schadet, also das menschliche Glück vermindert, daß dagegen die Liebe, die sich über das Glück eines andern ebenso freuen kann, wie über das eigene, die welterlösende Macht ist, die Macht, welche die von Gott vorausbestimmte Weltharmonie verwirklichen wird. Wenn diese Einsicht all unser Tun und Lassen bestimmt, dann sind wir in Wahrheit frei. Und so wird denn auch das moralische Übel nach und nach vermindert und überwunden werden, und damit auch unsere Trübsale und Leiden. Das Böse ist übrigens nicht eine positive Kraft, sondern ein Mangel an Gutem und wirkt zugleich als Bedingung des Guten. Um die Worte Goethes zu benutzen, die ganz mit dem Gedanken Leibniz' übereinstimmen, ist die Kraft, die gegen das Gute kämpft,

> Ein Teil von jener Kraft,
> Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.

„Wir müssen zugeben," äußert Leibniz, „daß die ganze Welt sich in einem stetigen freien Streben nach der Höhe göttlicher Schönheit und Vollkommenheit befindet, so daß sie sich fortwährend zu einem höheren Bildungsmaße emporarbeitet. So hat schon jetzt ein großer Teil der Erde die Kultur angenommen und schreitet darin täglich weiter frot. Und wir dürfen uns nicht dadurch irre führen lassen, daß manches wieder in den Zustand der Roheit versinkt und wieder unterdrückt und zerstört wird; denn aus dieser

Zerstörung werden sich größere Dinge entwickeln, und wir werden selbst vom Schaden Gewinn ernten."

Werfen wir nun einen Rückblick auf die Lehren der Theodicee, so lassen sich diese folgendermaßen zusammenfassen: Vor dem Beginn der Zeit ruhte die Vorstellung der bestmöglichen Welt als ein Ideengebäude in der Vernunft Gottes. Auch die bestmögliche Welt muß in sich die Möglichkeit des Bösen einschließen, weil sie notwendig aus begrenzten Individualitäten besteht, die Gottes Vollkommenheit nicht besitzen können. Gott hat alles vorausgesehen, was in dieser Welt geschehen wird, nachdem er sie geschaffen, und er hat auch alles vorausbestimmt, sofern er dieser Welt wirklich Existenz gab. Obgleich er aber das moralische und physische Übel vorausgesehen, hat er es nicht gewollt, und die Welt, die er geschaffen hat, ist so eingerichtet, daß ihre Geschöpfe durch einen Prozess allmählicher Vollendung, in dem das Böse als negatives Mittel dem Guten dienen muß, immer mehr von Sünde und Leid frei werden und der Verwirklichung eines harmonischen Universums entgegenschreiten. Das Naturell jedes Individuums ist so, wie es seine Stellung, zunächst in der Ideenwelt Gottes, dann in der erschaffenen Welt, fordert. Aus diesem Naturell ergeben sich die Handlungen des Individuums; aber jede seiner Taten ist sein eigenes Werk, denn es will seinen eigenen Charakter und muß darum selbst für das, was er will und tut, verantwortlich sein. Da er sich aber nicht selbst seinen Charakter gegeben hat, so muß andrerseits das Urteil über andere von Einsicht und Wohlwollen diktiert werden, und die mit einer steigenden Aufklärung Hand in Hand gehende Liebe ist von Gott dazu bestimmt, durch Erziehung, Verbesserung der sozialen Einrichtungen und Veredelung der Sitten für jedes Individuum die Möglichkeit zu schaffen, sich so zu entwickeln, daß sein Wille mit der Vernunft in Übereinstimmung kommt, und diese Übereinstimmung ist die wahre Freiheit.

Ich schließe diese Darlegung der Theodicee mit folgenden Worten von Leibniz: „Gott ist das vollkommenste, glücklichste und liebenswertste aller Wesen. Obgleich die wahre Liebe zu diesem Wesen ohne alle selbstsüchtige Berechnung ist, so ist sie doch durch sich selbst unser höchstes Gut und unser vornehmstes Interesse, denn sie gibt uns volles Vertrauen auf Gottes Güte, und dieses Vertrauen erzeugt eine wahre Seelenruhe, nicht wie bei den Stoikern voll erzwungener Geduld und Selbstbeherrschung, sondern eine Seelenruhe voll wirklicher Befriedigung, die das Pfand ihrer Dauerhaftigkeit in sich trägt. Aber abgesehen von dieser Befriedigung in der Gegenwart, erfüllt die Liebe zu Gott auch unsere Hoffnungen für die Zukunft und leitet uns auf den Weg des höchsten Glückes, weil die Weltordnung sowohl auf das Gemeinwohl als auf das Wohl jedes Individuums abzielt. Freilich kann auch die größte menschliche Glückseligkeit niemals vollkommen werden, wie lebhaft auch unsere Gottesanschauung und Gotteserkenntnis werden möge, denn Gott ist unendlich und kann nie von unserem Verstand völlig durchdrungen werden. Also wird und soll unser Glück nicht in einer völligen Freude bestehen, in der unser Streben sich erschöpfen und unser Geist betäubt werden würde, sondern in einem stetigen Fortschreiten zu neuer Freude und neuer Vollkommenheit."

Hiermit sagen wir der optimistischen Philosophie Leibniz' Lebewohl, um uns in den übrigen Vorlesungen mit einer Weltanschauung ganz andrer Art zu beschäftigen. Leibniz' Gedankengebäude hat, wie alles Menschliche, seine Fehler und Mängel, und es versteht sich von selbst, daß der rastlos arbeitende Gedanke nicht auf immer innerhalb der Mauer desselben bleiben konnte, aber alle müssen doch zugestehen, daß dieses Gebäude eines der schönsten und am scharfsinnigsten zusammengefügten ist, welche die Geschichte der Philosophie aufzuweisen hat, und mancher ist davon überzeugt, daß uns seine einfache Kon-

struktion, seine großartigen Formen und seine harmonischen Linien in mancher Beziehung eine Ahnung von dem wahren Universum geben.

7.

Nachdem ich in den vorhergehenden Vorlesungen Leibnizens optimistische Philosophie dargestellt habe, wollen wir heute zu Arthur Schopenhauer übergehen, dem ersten Vertreter eines entschiedenen Pessimismus.

Schopenhauer wurde zu Danzig im Jahre 1788 geboren. Sein Vater war Kaufmann; seine Mutter war die zu ihrer Zeit sehr bekannte Romanschriftstellerin Johanna Schopenhauer. Schon in seinen Knabenjahren fand er Gelegenheit, weite Reisen ins Ausland zu machen. Als er noch ein Student von zwanzig Jahren war, reifte schon in ihm der Entschluß, der Philosophie seine Kräfte zu widmen, und vier Jahre später gab er als Specimen für die Erlangung des philosophischen Doktorgrades eine Abhandlung heraus, die von einer ungewöhnlichen philosophischen Begabung zeugte und in der Tat auch den Grund legte zu jenem Gedankensystem, das er nachher aufbaute. Zu derselben Zeit machte der junge Schopenhauer in Weimar die Bekanntschaft mit Goethe. Der Eindruck dieser Bekanntschaft war beiderseits ein guter, und die Freundlichkeit des großen Dichters erwiderte Schopenhauer mit einer unbegrenzten Bewunderung, die bis an sein Lebensende ungeschwächt blieb. Im Jahre 1819 veröffentlichte er, in einem Alter von 31 Jahren, sein Hauptwerk, „Die Welt als Wille und Vorstellung“. Dieses Buch, obwohl von Meisterhand geschrieben und eine ebenso großartige als neue und überraschende Weltanschauung entwickelnd, hatte freilich das Schicksal, daß es jahrzehntelang kaum von jemand anders als von seinem Verfasser gelesen wurde. Dasselbe Schicksal traf auch seine übrigen Schriften, die von Zeit zu Zeit erschienen. Deutschland hallte damals wieder von

den Namen Schellings und Hegels. Von allen Lehrstühlen der Philosophie wurden die Lehren dieser Männer verkündigt, und niemand hielt es für der Mühe wert, auf einen jungen, der Philosophie sich widmenden Privatmann zu achten, von dem man höchstens wußte, er habe sich dem gewaltigen Strome der herrschenden Ideen gerade entgegengestellt und rede mit Übermut und Verachtung von dem vergötterten Meister Hegel. Es ist möglich, daß das beharrliche Schweigen, welches die akademischen Philosophen der Tätigkeit Schopenhauers gegenüber beobachteten, dazu beitrug, seine Laune zu verbittern. Gewiß ist, daß er darin die wohlüberlegte Absicht sah, seine Schriften totzuschweigen, und er rächte sich mit witzigen und spitzen, zuweilen auch groben Ausfällen gegen die „Professoren der Philosophie", die Philosophen kraft ihres tragenden Amtes. Er sah in ihnen eine verhaßte Zunft, die ums Brot arbeite und nicht für die Wahrheit und sich von der hohen Obrigkeit diktieren lasse, was sie sagen dürfte und was nicht. Schopenhauer lebte abwechselnd in Italien und in Deutschland. Hier hatte er schon von 1831 an in Frankfurt am Main seine Hütte aufgeschlagen, ausschließlich mit philosophischen Forschungen und Studien mannigfacher Art beschäftigt. Mit einem feinen Sinne und einem lebendigen Interesse für Poesie und Kunst verband er eine ungemeine Belesenheit in der philosophischen und religiösen Literatur aller Zeiten und fast aller Kulturvölker; die Schriften der indischen Brahmanen vermochte er genau so in der Ursprache zu lesen wie diejenigen seiner geliebten Klassiker.[1]) Zu einer Zeit, als die herrschende Philosophie in den höchsten Regionen der Abstraktion mit ihrer übermäßig dünnen Luft die Lösung der Rätsel des Lebens suchte, stieg Schopenhauer mit

[1]) Die indische Religionsphilosophie studierte er jedoch nur in Anquetil-Duperrons lateinischer Übersetzung des Oupnekhat, eines in persischer Sprache abgefaßten Auszuges aus der älteren Upanischadliteratur (R. Höckert).

seinen Forschungen zur Erde hinab, um das Menschenleben zu beobachten mit seinen geheimen Motiven, seinen Hoffnungen und Leiden, um die Menschennatur zu studieren in ihren verschiedenen Abwandlungen, beim Durchschnittsmenschen und beim Genie, beim Städter und beim Dörfler, am Markte, im Irrenhause und im Gefängnis. Dennoch, vergessen und übersehen von der gelehrten Welt und den gebildeten Kreisen fast unbekannt war und blieb er bis in sein hohes Alter; da aber — man kann sagen plötzlich und vielleicht ihm selbst unvermutet — erhielt er eine kleine Schar begabter und begeisterter Jünger, und diese fanden bei näherer Bekanntschaft mit dem schroffen alten Manne, der für einen menschenverachtenden bitteren Satiriker galt, in ihm — wie einer dieser Jünger von ihm sagt — einen Geist von erhabener Ruhe, der an die Weisen aus der Blütezeit der griechischen Philosophie erinnerte, genau so, wie sie vorher, als sie ganz zufällig mit seinen Schriften Bekanntschaft machten, zu ihrem Erstaunen gefunden hatten, daß sein philosophisches System derart war, daß es ganz gewiß eines Tages seinen Platz in den Annalen der Wissenschaft einnehmen und den Namen seines Begründers in künftigen Jahrhunderten berühmt machen würde, ja, daß auch die Form seiner Arbeiten derart war, daß er ohne Zweifel in die Reihe der glänzendsten Stilisten Deutschlands gehörte. In diesem letzteren hatten sie auch recht. Schopenhauers Schriften zeichnen sich aus durch wirkliche Schönheit des Stils und eine bis dahin von keinem deutschen Philosophen, es sei denn von Herbart, erreichte Klarheit der Darstellung. Dabei wirken sie auf den Leser unterhaltend, erfreuend und prickelnd durch eine Fülle sprudelnder Einfälle, lehrreicher, bisweilen überraschender Bilder und treffender Citate. Als Schopenhauer 66 Jahre alt war, veröffentlichte sein treuer Schüler Julius Frauenstädt seine „Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie". Erst durch diese Briefe wurde Schopenhauers Name allgemeiner in seinem Vater-

lande bekannt, und es dauerte nicht lange, so gewannen seine eigenen, jahrzehntelang vergessenen Schriften allgemeine Verbreitung. Schopenhauer starb im Jahre 1860, 72 Jahre alt.

Zwischen Leibnizens Tod und Schopenhauers Geburt liegen ebenfalls 72 Jahre, ein Zeitabschnitt, in welchem die großen Denker Berkeley, Hume und Immanuel Kant lebten und wirkten. Um die pessimistische Weltanschauung Schopenhauers zu verstehen, muß man die Grundgedanken seiner theoretischen Philosophie kennen, und diese wiederum ruhen teilweise auf den erkenntnistheoretischen Untersuchungen Immanuel Kants. Wie sich meine Zuhörer aus einer der neulich gehaltenen Vorlesungen Doktor Wirséns erinnern werden, hatte Kant gezeigt, daß diese ganze mannigfaltige Welt, welche sich vor unsern Sinnen auftut, die ganze Welt, welche uns durch das Gesicht, das Gehör, das Gefühl usw. offenbar wird, eine Welt von Vorstellungen im Innern des Menschen ist, nicht aber eine Welt von selbständigen Wesen, oder, wie man sagt, von „Dingen an sich", daß wir mit andern Worten unter lauter Erscheinungen, lauter Phänomenen leben, weben und sind, Erscheinungen, welche ihre Ursache freilich in wirklichen Dingen haben müssen, während diese selbst ganz außerhalb unseres Fassungsvermögens liegen, welche aber dennoch nicht einmal einige Ähnlichkeit mit diesen wirklichen Dingen haben können, eben weil das dem Menschen eigene Erkenntnisvermögen in allem mitwirkt und die Eindrücke, welche die wirklichen Dinge auf uns machen, nach seinen eigenen Gesetzen umgestaltet. Kant hatte ferner gezeigt, daß der Raum, in welchem wir alle diese Gegenstände sehen, und daß die Zeit, in welcher wir deren Veränderungen beobachten, sowie den ununterbrochenen Strom unsrer eigenen Gefühle, Willensäußerungen und Gedanken — daß dieser Raum und diese Zeit, weit entfernt, selbständige, außerhalb des Menschen bestehende Wirklichkeiten zu sein, nichts andres sind, als die in und mit der innern Organisation des Menschen gegebenen

Formen, in welchen er mit Notwendigkeit alle Gegenstände anschaut. Man kann also niemals sagen, daß sich die wirklichen Dinge im Raum und in der Zeit befinden, sondern nur, daß alle unsere Vorstellungen uns in Raum und Zeit gegeben sind, weil Raum und Zeit eben nur unsere Anschauungsformen sind. Endlich hatte Kant gezeigt, daß unsere Verstandesbegriffe. in ihrer Mehrzahl nichts anderes sind, als Abstraktionen, schematische Umrisse der Phänomene, Umrisse unsrer Gesichts-, Gehör- und Gefühlseindrücke, also unmöglich in Beziehung gesetzt werden können zu den wirklichen Dingen, sondern nur zu den gesehenen und gehörten oder mit dem Gefühl erfaßten Gegenständen, also nur zu unsern Vorstellungen von den Dingen, daß es freilich andrerseits eine Klasse von einigen wenigen Begriffen gibt, die nicht aus den mit den Sinnen aufgefaßten Gegenständen abstrahiert sind, sondern das ursprüngliche Eigentum unseres Verstandes sind, sozusagen seine Stammbegriffe, welche allen unsern Urteilen über die Phänomene zu grunde liegen, daß aber auch diese Stammbegriffe nicht auf die Dinge an sich und zu deren Erforschung angewandt werden können, sondern nur auf die Phänomene Anwendbarkeit haben. Solche Stammbegriffe sind z. B. die Begriffe Möglichkeit und Notwendigkeit, Einheit und Vielheit, Ursache und Wirkung. In den wirklichen Dingen gibt es weder Notwendigkeit noch Möglichkeit, weder Ursache noch Wirkung; diese Begriffe lassen sich nur auf die Phänomene beziehen. Streng genommen, müßte es daher unzulässig erscheinen, mit Kant auch nur anzunehmen, daß es wirkliche Dinge oder Dinge an sich gibt, denn diese Annahme ruht ja gerade auf den Begriffen Ursache und Wirkung, ruht darauf, daß unsere Vorstellungen einen Grund haben müssen, daß unsere Gesichts-, Gehör- und Tasteindrücke, unsere Gefühle und Willensakte eine unsern Sinnen verborgene Ursache haben müssen, welche Ursache dann das Ding an sich

wäre oder die Dinge an sich. Aber Kant hat sicherlich ein Recht gehabt, diese Annahme zu machen, denn für ihn ist das wirkliche Ding oder das Ding an sich nur ein Grenzbegriff. Der Fisch im Teiche, bemerkt ein Schüler Kants, kann nur im Wasser schwimmen, nicht auf der Erde; aber er kann doch mit dem Kopf gegen den Boden oder das Ufer stoßen. Ebenso kann der Mensch mit seinen Gedanken sich nirgends anders regen als im Element der Phänomene, im Element seiner eigenen Vorstellungen; aber er kann finden, daß dieses Element, genau wie das Wasser im Teiche, seine Grenze hat, und wo er auf diese Grenze stößt, da stößt er auf das unerforschbare Ding an sich, auf die von seinem Erkenntnisvermögen unabhängige wahre Wirklichkeit.

Schopenhauer billigt alle diese Ansichten Kants, aber er glaubt dennoch einen Weg gefunden zu haben, auf welchem er an das Ding an sich, an die wahre Wirklichkeit herankommen kann, und zwar so, daß diese Wirklichkeit freilich nicht von all den Schleiern befreit wird, womit das eigentümliche Erkenntnisvermögen des Menschen sie umhüllt, wohl aber so, daß sie nur noch von einer leichten Draperie umgeben bleibt, die durchscheinen läßt, was die Wirklichkeit ist.

Ehe wir aber zu diesem Kapitel übergehen, wollen wir einen Augenblick bei der Behauptung verweilen, daß unsere ganze sogenannte äußere Welt nicht eine Welt von Dingen sei, sondern nur eine innere Welt von Erscheinungen, welche von unserem eigentümlichen Erkenntnisvermögen modelliert und koloriert werden, deren wirkliche Ursachen aber nie gesehen, gehört oder auf eine andere sinnliche Weise wahrgenommen werden können. Schopenhauer drückt diesen Satz ganz kurz so aus, daß nicht die Seele des Menschen in seinem Körper sich befindet, oder in dem, was er für seinen Körper ansieht, sondern daß vielmehr dieser sein Körper nebst allem andern, was er sehen, hören und betasten kann, sich in seiner Seele

befindet. Demjenigen, der niemals über diesen Gegenstand nachgedacht hat, kann wohl nichts ungereimter und lächerlicher vorkommen als dieser Satz, und doch gibt es heutzutage keinen nüchtern und klar denkenden Forscher auf dem Gebiete der Physiologie, der nicht zugibt, daß der Satz vollständig richtig ist, auch vom Standpunkte der Naturwissenschaft aus. Um uns das klar zu machen, wollen wir einen Augenblick bei der Welt des menschlichen Auges verweilen und dieselbe einmal nicht vom philosophischen, sondern vom naturwissenschaftlichen Gesichtspunkt aus betrachten.

Das Kind bildet sich ein, daß, genau so wie der Mensch durch ein Fenster hinaussieht, ebenso auch die Seele durch die Augen hinausschaue und die wirklichen Dinge unmittelbar in sich aufnehme, ohne dazu irgend eine Vermittlung nötig zu haben. Dieser kindlichen Vorstellung folgt auch der Erwachsene, wenigstens in der Form, daß man allgemein glaubt, man sehe nach außen. Es ist indessen ebenso ungereimt, von einem Sehen nach außen zu sprechen, wie von einem Hören, Fühlen, Riechen nach außen. Man darf in diesem Falle weiter nichts sagen, als daß der Mensch sieht, hört usw., denn seine Sinnesempfindungen können nicht hinausreichen über sein Nervensystem, durch dessen Vermittlung er sieht, hört, fühlt usw. Was ist aber nun das, was er sieht, da er ja nicht nach außen sehen kann? Es sind, antwortet der Physiker und der Physiolog, nicht die Dinge selbst, da diese sich ja außerhalb seiner befinden, sondern es sind Eindrücke der Dinge, welche durch unsichtbare Ätherschwingungen in seinem Bewußtsein entstehen dadurch, daß diese sich vom Sehnerv zum Gehirn fortpflanzen. Halten wir uns jetzt also streng an diesen Satz, daß der Mensch nicht das Ding selbst sieht, sondern einen Eindruck des Dinges, ein Abbild davon! Schließt er das Auge, so verschwindet das Bild, weil die Ätherschwingungen, welche dasselbe verursachen, jetzt den Sehnerv und das

Gehirn nicht mehr treffen; öffnet er dann das Auge, so ist der Weg für die Ätherschwingungen wieder frei, und das Bild entsteht von neuem. Zwanzig Menschen, welche die Augen auf ein und dasselbe Ding richten, sehen jeder sein besonderes Abbild davon, weil es eben ein Eindruck des Dinges ist, nicht aber das Ding selbst, welches sich in jedem einzelnen Gehirne der zwanzig Sehenden befindet. Gesetzt nun, daß ein Mann sein Auge auf einen Baum richtet, der in einiger Entfernung von ihm steht. Was sieht er dann? Ein Abbild des Gegenstandes, mehr oder weniger dunkel, mehr oder weniger deutlich, je nach der Entfernung des Gegenstandes. Und dieses Abbild hat er in seinem Bewußtsein — oder, wenn man so will: diesen Eindruck hat er in seinem Gehirn. Zwischen dem Baum und den Füßen des Mannes breitet sich eine Wiese aus. Er sieht auch die Wiese. Aber was heißt das? Nun, auch wieder, daß die Wiese, die er sieht, ein Eindruck in seinem Gehirn ist, oder ein Bild in seinem Bewußtsein von einem Dinge außerhalb seiner, welches selbst er nicht sieht, eben weil es außerhalb seiner sich befindet. Aber nun, unmittelbar unter sich, hart an der gesehenen Wiese, da sieht er ja seine eigenen Füße, seine Beine und den ganzen übrigen Teil seines Körpers, soweit er unmittelbar in seinen Gesichtskreis fallen kann. Von diesem gesehenen Körper muß dann doch wiederum ganz dasselbe wie von der Wiese und dem Baume gelten, daß er nämlich ein Eindruck in seinem Gehirn oder eine Wahrnehmung in seiner Seele von etwas Unsichtbarem ist, welches diese Empfindung verursacht. Mit dem gesehenen Teile seines Körpers vereinigt der Mann in seiner Vorstellung nun auch seinen Kopf und die übrigen Körperteile, die nicht in seinen Gesichtskreis fallen, und in diesen vorgestellten Kopf eingeschlossen denkt er sich sein Gehirn. Also: in dem Bewußtsein des Mannes befindet sich sein ganzer gesehener und in der Vorstellung komplettierter Körper, sein eigenes Gehirn mit eingerechnet.

Und wenn wir dann noch bedenken, daß der Mensch sich keines andern Körpers bewußt ist als eben desjenigen, den er sehen kann, so kommen wir zu jenem erstaunlichen Schlußsatz, den Schopenhauer aufstellte, daß sich nämlich der Körper des Menschen in seiner Seele befindet, woselbst auch seine ganze übrige Außenwelt existiert.

Ich habe die Ausdrücke Gehirn und Seele wechselweise gebraucht, um diese Schlußkette auch für diejenigen überzeugend zu gestalten, welche annehmen, das Gehirn sei die Werkstatt der Geistestätigkeit oder, wie Schopenhauer sagt, die verkörperte Geistestätigkeit selbst. Das Gehirn gleicht dann also einer mit Willen, Gefühlen und Gedanken ausgestatteten Camera obscura, in welcher mittels der Sehwerkzeuge eine ganze Welt von Bildern entsteht, von lichten und dunklen, beweglichen und unbeweglichen, von Gebirgen, Wäldern, Häusern und Menschen, und unter allen diesen Bildern gibt es eins, welches den Willensakten dieser mit Empfindung begabten Camera obscura gehorcht und in welches sie auch alle ihre Empfindungen verlegt, und dieses Bild ist ihr Körper.

Ich will noch hinzufügen, daß die folgerichtig denkenden Physiologen weiter annehmen, daß genau so, wie alle andern Bilder dieser Camera obscura ihre notwendige Ursache hätten in Ausstrahlungen von wirklichen Dingen, die außerhalb liegen, genau so müsse auch das Sehbild des Menschen, welches er seinen Körper nennt, seine Ursache in einem wirklichen, aber unsichtbaren menschlichen Organismus haben. Dieser unsichtbare Organismus gehört — so kann man sich dann denken — entweder zu den Dingen an sich oder zu jener Wirklichkeitswelt, welche die Naturwissenschaft annimmt, nämlich zu jener Welt von geordneten Atomen und Atomverbindungen, welche in einem Raum voll ewiger Finsternis und ewiger Stille in Wechselwirkung stehen. In dieser Welt regen sich und leben unsere wirklichen Organismen, geleitet von der innern Bilderwelt ihrer Gehirnkammer,

welche ihrerseits mit hinlänglicher Treue die Lagen und Verhältnisse der Dinge abzeichnet, aber diese Zeichnung mit Licht und Farbe füllt und mit Klang und Duft belebt; denn die Ätherschwingungen der äußern wirklichen Welt werden zu Licht und Farbe in der Welt des Gehirns, die Luftwellen zu Schall und Klang, und die chemischen Vibrationen zu Düften und Geschmackempfindungen. Die Seele, welche den wirklichen Organismus belebt oder vielleicht, richtiger gesagt, dieser Organismus ist, weiß von diesem letzteren als solchem unmittelbar nichts, auch nicht von jener finstern, schweigenden Atomwelt, in welcher er sich bewegt, sondern sie beschäftigt sich ausschließlich mit der Bilderwelt in ihrem Innern oder der Bilderwelt im Gehirn und sieht dann dort auch das Bild ihres Organismus und glaubt, dieses Bild sei ihr wirkliches verkörpertes Wesen, ebenso wie sie glaubt, alle die übrigen Bilder in ihr seien wirkliche, außerhalb gelegene Dinge. Und in dieses ihr Körperbild verlegt sie dann alle die sinnlichen und psychischen Empfindungen, welche ihren Ursprung in ihrem wirklichen, aber unsichtbaren Organismus haben, und sie tut es nach denselben Gesetzen, nach welchen sie im schlafenden Zustande alle ihre Willensakte, Gefühle und Gedanken in dasjenige Bild ihres Organismus verlegt, welches sie im Traume sieht und für ihren wirklichen Körper hält.

Ich bin auf diese physiologische Ansicht eingegangen, nur um zu zeigen, daß die Naturwissenschaft mit der Philosophie wenigstens in dem einen wichtigen Punkte übereinstimmt, daß unsere ganze Sinnenwelt eine Welt von Erscheinungen und nicht eine Welt von wirklichen Dingen ist. Daß es doch eine Welt von Wirklichkeiten gibt und daß diese der Grund oder die Quelle für unsere Phänomenwelt ist, das wird im allgemeinen auch weder auf der einen noch auf der andern Seite bezweifelt; während aber die Naturwissenschaft annimmt, diese Wirklichkeit bestehe aus materiellen Dingen in einem Weltraume

außerhalb des menschlichen Bewußtseins, sagen Kant und seine Nachfolger, es gebe keinen andern Raum, als denjenigen innerhalb des menschlichen Bewußtseins, und zwar existiere er dort nicht als wirklicher Raum mit wirklicher Höhe, Breite und Tiefe, sondern als eine aus der Organisation des Menschen herstammende, für ihn notwendige Anschauungsform. Was aber die wirklichen Dinge oder das wirkliche Sein ist, das, sagen die Kantianer, liegt außerhalb aller menschlichen Erfahrung, und unser Erkenntnisvermögen kann darüber nichts ausmachen.

Aber, wie ich vorhin erwähnte, glaubt Schopenhauer dennoch einen Weg gefunden zu haben, auf welchem er hart bis an das wirkliche Sein, an das Wesen der Dinge, vordringen könne. Freilich, diesen Weg zu suchen durch Forschen in der sogenannten Natur, d. h. durch Forschen in den Sehbildern, die wir in unserm Innern haben und von denen wir uns einbilden, sie seien äußere Dinge, das hält er für fruchtlos. Die Naturwissenschaft kann nie das Wesen der Dinge entschleiern. Nicht nur die höchsten Erzeugnisse der Natur, die organischen Wesen, oder die verwickelteren Erscheinungen in der unorganischen Natur, nein, jeder Bergkrystall, jeder Schwefelkies ist hinsichtlich seiner krystallographischen, optischen, chemischen und elektrischen Eigenschaften ein Abgrund von Unbegreiflichkeiten und Geheimnissen. Und das beruht nicht etwa auf mangelnder Bekanntschaft mit diesen Gegenständen, ein Mangel, dem durch fortgesetztes Forschen abzuhelfen wäre, sondern es beruht wesentlich auf der notwendigen Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens selbst. Unser Erkenntnisvermögen nimmt eine Umgestaltung vor mit jedem Dinge, welches es in sich aufnimmt, kleidet es in die Formen von Raum und Zeit und beurteilt es aus Gesichtspunkten, mit welchen das Ding selbst nichts zu schaffen hat; und daher läßt sich nun einmal dem nicht abhelfen, daß die Dinge uns stets sozusagen mit einer Maske erscheinen, die freilich voraussetzt, daß etwas

dahinter steckt, aber verbirgt, was dahinter steckt. Alle sogenannten Naturdinge haben daher einen Rest von Unerkennbarkeit, der sich niemals in Wissen auflösen lassen kann. Bei ihrer Erforschung kommt man nie über das Phänomen hinaus; man bleibt immer an der Außenseite der Dinge haften.

Aber es gibt einen andern Weg dahin. Der Mensch ist ja nicht nur endlicher, aufs Beobachten beschränkter Verstand, der sich nur fragt, was die andern Dinge sind, nein, er ist selbst ein wirkliches Wesen unter den andern wirklichen Wesen, er ist selbst ein Ding an sich unter den andern Dingen an sich. Statt zu versuchen, sich von außen in die andern Dinge hineinzuforschen, sollte er doch einmal sich in sich selbst hineinforschen, und dann dürfte er einen innern Pfad finden, gleichsam einen unterirdischen Gang, welcher in die Festung hineinführt, die man von außen nicht nehmen konnte. Und in seinem Innern findet der Mensch wirklich etwas, das nicht die Maske der Raumanschauung trägt, sondern von aller Raumvorstellung unabhängig ist, das aber auch kein leerer Begriff ist, sondern sich als etwas Wirklicheres herausstellt, als alles andere, und das ist der eigene Wille. In der Tat bietet uns unser Wollen die einzige Möglichkeit, eine äußere Tätigkeit als zugleich etwas Inneres zu verstehen. Ich verstehe, ich durchschaue einen äußern Vorgang, wenn ich weiß, welche Absicht dahinter steht, andernfalls nicht. Hier, sagt Schopenhauer, ist die einzige enge Pforte zur Wahrheit. Daher müssen wir erst lernen, uns selbst zu verstehen, ehe wir die Natur verstehen können. Was uns unmittelbar bekannt ist, das muß uns dazu dienen, uns das nur mittelbar Bekannte zu verdolmetschen. Indessen, soviel räumt Schopenhauer ein, daß selbst die innere Anschauung, die wir von unserem Willen haben, keine erschöpfende und adäquate Erkenntnis von dem Ding an sich gibt. Er ist zwar nicht mit der Raumform maskiert, das ist wahr; aber er trägt noch die Maske der

Zeit; wir werden seiner inne nur in einer Zeitfolge von einzelnen Willensakten, können sie aber nicht an und für sich, in ihrer Totalität auffassen. Der Wille ist daher nur die am nächsten liegende und deutlichste Erscheinungsform der Kraft, welche das Wesen der Dinge ausmacht; aber wir müssen uns hiermit begnügen, und könnten wir nur alle andern Erscheinungen ebenso im Innersten durchschauen, so würden wir finden, daß sie im Grunde dasselbe sind wie das, was wir bei uns Wille nennen. Schopenhauer sucht nun zu beweisen, daß der Wille das Ursprüngliche und Fundamentale im Menschen sei, die bewußte Vernunft dagegen das Sekundäre und Untergeordnete. Die Ursache dafür, daß man bis dahin das Gegenteil angenommen habe, nämlich daß die Vernunft der Kern des menschlichen Wesens sei, liege — glaubt Schopenhauer — darin, daß man den Menschen so viel als möglich von den Tieren habe absondern und über dieselben erheben wollen, wobei man bemerkt, daß der Unterschied zwischen ihnen in der Vernunft liege und nicht im Willen, weshalb man dann die Vernunft zur Hauptsache gemacht habe. Aber das Bewußtsein, welches eine Eigenschaft der Vernunft sei, sei nichts andres als ein Accidens zu unsrem Wesen, eine Funktion des Gehirns, die keine andere Aufgabe habe als die, unser Verhältnis zur Außenwelt zu regeln. Als Willensäußerungen hat man nach ihm nicht nur unsere Entschlüsse anzusehen, sondern alles Streben, alles Wünschen, alle Hoffnung, alle Furcht, alle Liebe, allen Haß, allen Abscheu, überhaupt alle solche Bewegungen, die aus der geheimnisvollen Tiefe unsres Wesens auftauchen, um in das Licht des die Oberfläche erleuchtenden Bewußtseins aufgenommen zu werden. Wille und Bewußtsein verhalten sich zueinander wie die beiden Pole eines Baumes, wie Wurzel und Krone. Die Wurzel, die dem Willen entspricht, ist das Wesentliche, Ursprüngliche und Dauernde; stirbt die Wurzel, so stirbt auch die Krone. Die Krone ist das Hinzugekommene und kann

vergehen, ohne daß die Wurzel stirbt. Zwischen beiden ist der Stamm, ein Bild vom Ich des Menschen, welches Wille und Bewußtsein vereint. Wir kennen das Bewußtsein nur als eine Eigenschaft animalischer Wesen; aber jeder Mensch, der ein Tier sieht — welcher Art dieses auch sei, und wie unerforschlich dessen Leben im übrigen sein mag — ist doch gleichsam instinktmäßig davon überzeugt, daß dem Bewußtsein des Tieres ein Begehren zu grunde liegt, welches das eine will, das andere nicht will. Wie wunderbar verschieden die zahllosen Tierarten sein mögen, so fremd uns ein neues, vorher nie gesehenes Tier erscheinen mag, so nehmen wir doch im voraus an, daß uns das Innerste ihres Wesens wohlbekannt sei. Wir wissen nämlich, daß das Tier will, sogar was es will, nämlich Dasein, Nahrung und Fortpflanzung, und wir bezweifeln keinen Augenblick, daß es die nämlichen Willensaffekte hat wie wir, Begierde, Abscheu, Furcht, Freude, Kummer, Sehnsucht u. s. w. Sobald es sich dagegen um die Intelligenz des Tieres handelt, geraten wir in Ungewißheit. Daß das Tier denkt, begreift, Urteile fällt, dürfen wir nicht behaupten; nur Sinnesempfindungen können wir ihm mit Sicherheit zuschreiben. Wie sein Erkenntnisvermögen eingerichtet ist und wie weit es sich erstreckt, darüber können wir nur Vermutungen aufstellen, weshalb es uns auch oft schwer fällt, uns den Tieren verständlich zu machen. Hier liegen also viele verschiedene Grade des Verstandes vor, während hingegen der Wille gemeinsam und im Grunde bei allen der gleiche ist, beim Menschen wie beim Polypen. Er bildet den Boden für die mancherlei Arten von Bewußtsein. Ist der Unterschied im Verstande auch groß zwischen den klügsten Tieren und dem Menschen, so ist dieser Unterschied auch nicht gering zwischen dem Genie und dem Dummkopf. Aber eins können Genie und Dummkopf in wirklich überraschender Weise gemein haben: Neigungen und Affekte. Dies alles zeigt, daß der Wille in allen tierischen

Wesen das Ursprüngliche und Substantielle, der Verstand aber das Hinzugekommene, ja ein bloßes Werkzeug im Dienste des Willens ist, verschieden scharf je nach den verschiedenen Bedürfnissen. Denn je komplizierter ein körperliches Wesen ist, desto mannigfältiger werden seine Bedürfnisse, desto schwieriger wird es ihm, sie alle zu befriedigen, und um diesen Zweck zu erreichen, muß die Intelligenz des Tieres gesteigert werden. Gesteigert bis zu ihrem höchsten bekannten Grade ist die Intelligenz bei den Genies, manchmal soweit, daß sich die Intelligenz vom Willen unabhängig macht. Vom Menschen abwärts durch die Tierklassen hindurch wird die Intelligenz immer schwächer, der Wille aber bleibt überall derselbe und zeigt sich bei ihnen allen in der Liebe zum Leben, in der Fürsorge für die Ihren, im Egoismus und in der Rücksichtslosigkeit gegen alle andern.

Ferner ist zu bemerken, daß der Verstand ermüden kann, der Wille aber niemals. Anhaltende Denkarbeit ermüdet das Gehirn, wie die Handarbeit die Muskeln ermüdet. Das Erwerben jeder Kenntnis ist mit Anstrengung verknüpft. Der Wille dagegen ist unser eigentliches Wesen, dessen Äusserungen keine Mühe erheischen. Schon der Säugling, der kaum eine Spur von Intelligenz zeigt, ist voll von eigenem Willen, obgleich er nicht weiß, was er will. Der Wille ist stets zur Stelle, oft übereilt und ehe der Verstand, welcher der Zügel der wilden Willenskraft sein soll, zur Überlegung hat kommen können. Im höchsten Zorn, im Rausch und in der Verzweiflung zeigt der Wille seine eigentliche Natur, ja noch deutlicher beim Wahnsinnigen, der den Zügel des Verstandes völlig verloren hat. Der Wille wird auch im Alter nicht matt, er wird nur fester und unbeugsamer, oft auch unversöhnlicher und eigensinniger. Daß der Wille das Ursprüngliche und Wesentliche im Menschen ist, zeigt sich auch darin, daß der Verstand nur dann ungestört wirken kann, wenn der Wille schweigt, ferner darin, daß der Wille wohl ge-

lenkt, aber selten durch den Gebrauch von seiten des Verstandes geschwächt werden kann, endlich darin, daß der Wille die Verstandestätigkeit aufs äußerste beschleunigen und schärfen kann. „Die Not", sagt ein Sprichwort, „ist die Mutter aller Künste."

Ist jemand dumm, so entschuldigt man ihn damit, daß er nichts dafür kann; ist jemand schlecht, so würde es Gelächter erregen, wenn ihn jemand damit entschuldigen wollte, er habe einen schlechten Charakter. Auch dieses zeigt, daß der Wille der eigentliche Mensch, der Verstand nur ein Werkzeug ist.

Glänzende Geistesgaben erwerben Bewunderung, aber niemals Anhänglichkeit. Diese wird nur den Eigenschaften des Charakters gewidmet. Zum Freund wählt man lieber den Redlichen, Gutmütigen, Umgänglichen und Nachgiebigen, als den bloß Geistvollen. Erkennen wir bei jemand einen edlen Willen, ertragen und verzeihen wir die Schwächen seines Verstandes. Ein entschieden edler Charakter kann aller intellektuellen Vorzüge ermangeln und uns doch vortrefflich erscheinen, wogegen uns ein guter Kopf, mit starken moralischen Fehlern, tadelhaft erscheint. Ein guter Kopf, ja Genie und Schönheit zusammen, werden von einem guten Herzen überstrahlt und verdunkelt. Selbst der beschränkteste Verstand und die größte Häßlichkeit können bei einem herzensguten und treuen Menschen gleichsam verklärt werden von einer Schönheit höherer Art. Denn die Güte des Herzens ist eine Eigenschaft, welche einer höhern Sphäre angehört und allen andern Eigenschaften gegenüber unvergleichbar dasteht. Wo sie in hohem Grade vorhanden ist, da macht sie das Herz so groß, daß es die Welt umfaßt und alle Wesen mit sich gleichsetzt. Auch dieses deutet darauf hin, daß der Wille das Wesentliche beim Menschen ist, die Verstandesgaben das Untergeordnete. Der durchgreifende Unterschied zwischen den Eigenschaften des Willens und des Verstandes zeigt sich auch darin, daß der Verstand

durch die Zeit sehr beträchtliche Veränderungen erleidet, während der Wille und der Charakter, nach Schopenhauers Ansicht, unverändert bleiben. Schon in den Spielen des Schülers spürt man mit Sicherheit den Charakter seines Mannesalters; aber über seine intellektuellen Anlagen kann man dann noch nicht mit Sicherheit urteilen. Wir können demjenigen glauben, der uns sagt, daß ihm in der Schule das Lernen schwer geworden sei, daß er als Mann aber leicht und mit Vergnügen lerne; aber wir glauben niemals demjenigen, der uns einreden will, daß er als Knabe ein hinterlistiger Gesell, falsch gegen seine Kameraden, und als Jüngling ein gewissenloser Schurke gewesen sei, aber jetzt als Mann eine gewissenhafte, offene und menschenfreundliche Persönlichkeit sei.

Worauf beruht nun die Identität der Person, d. h. daß man einer und derselbe ist und bleibt? Nicht auf der Materie des Körpers, denn nach einigen Jahren ist die Materie der Knochen, Muskeln und Nerven eine andre. Auch nicht auf der Form des Körpers, die sich mit den Jahren in allen ihren Teilen, mit Ausnahme des Ausdrucks im Auge, ändert. Auch nicht auf der Identität des Bewußtseins, denn, was wir von unserm Lebenslauf wissen und davon im Gedächtnis behalten, ist unbedeutend im Vergleich mit dem, was wir vergessen. Alter und Krankheit können uns ganz des Gedächtnisses berauben. Aber damit ist nicht die Identität der Person verloren gegangen, denn diese beruht auf dem identischen Willen, auf dem im Grunde unveränderlichen Charakter, auf den auch der Ausdruck des Blickes zurückgeht. Unser wesentlicher Mensch wohnt im Herzen und nicht im Kopf. Er ist Wille, aber nicht Gedächtnis und Verstand.

Mit diesen und vielen andern Daten sucht Schopenhauer zu beweisen, daß der Wille, wenn nicht das wirkliche, das ursprüngliche Sein, so doch die nächste und deutlichste Offenbarung des Wesens der Dinge ist. Alle Körper, die in unsrer Phänomenwelt als sichtbare und greifbare

Gegenstände auftreten, sind nichts andres als Wille; alle körperlichen Bewegungen sind nichts andres als sichtbare Willenskräfte. Wenn ich in der Gesichtswelt meines Gehirns — der einzigen Gesichtswelt, die ich habe — meinen Körper wirken und sich regen sehe, so sind es meine eigenen Willensakte, die ich sehe. Wenn ich in derselben Gesichtswelt vielerlei andre Körper von der Art meines eigenen entdecke, so sind diese Körper freilich nur Bilder, die sich in meinem Gehirn bewegen; aber ich würde ein Tor sein, wenn ich nicht annähme, daß diese Bilder die Bilder wirklicher Menschen sind, welche ihrem Wesen nach mir gleichen, d. h. wollende und denkende Wesen sind. Alles, was in unsrer Welt existiert, besteht aus individuellen, lebenden Willen; und alle diese einzelnen Willen sind wieder nur in die Formen der Zeit und des Raums verstreute Ausdrücke eines einzigen Allwillens, der das eigentliche Ding an sich, die wahre Wirklichkeit ausmacht, welche unsrer Phänomenwelt zu grunde liegt. Und da das Bewußtsein nur eine sekundäre Eigenschaft ist, die nur als Werkzeug für die Selbsterhaltung der einzelnen Willen oder Wesen dient, so darf der Allwille, der weltgestaltende Wille nicht etwa als höchste Intelligenz angesehen werden, sondern vielmehr nur als blinder Trieb, der in individuellem Leben wirklich werden will. Jedoch nicht unmittelbar in den lebendigen Individuen verwirklicht sich dieser blinde Allwille, sondern in etwas, was zwischen dem Allwillen und diesen steht, nämlich in den ewigen Ideen oder den Musterbildern für die Formen der Dinge, von welchen Ideen oder Speziesformen die Individuen wechselnde, aber niemals vollkommene Abbilder sind. Ganz vollkommen diese Ideen in Gestalten darzustellen, das gelingt niemals der Natur, sondern nur der Kunst. Das Leben, das mit der Entstehung der individuellen Willen beginnt, ist ein fortgesetzter Kampf zwischen diesen um Raum, Zeit und Materie, welche letztere nichts andres ist, als die niedrigste

Äußerung vom Eingang des Allwillens in die Phänomenwelt. Schopenhauers Gott, wenn man von einem solchen sprechen darf, ist also ein blindes, bewußtloses Prinzip, ein Streben ohne Ziel und Erfolg, das in alles eingeht und seinen Charakter allem aufprägt und daher der Grund zu einer elenden, unglückseligen Welt sein muß. Wie Schopenhauer diese Welt schildert, davon werde ich in der nächsten Vorlesung eine Probe geben.

8.

In meiner vorigen Vorlesung berichtete ich über den Weg, auf welchem Schopenhauer entdeckt zu haben glaubte, was der Grund der Welt und das eigentliche, innerste Wesen in allem sei. Wir erinnern uns, daß er zu dem Ergebnis kam, daß es eine blinde, unbewußte Kraft, ein Streben sei, das Schopenhauer „Wille“ nennt, weil in allen Dingen, in allen Geschöpfen dieses Streben ganz dasselbe sei, welches der Mensch in seinem eigenen Innern vorfinde und dort mit ebendiesem Worte „Wille“ bezeichne, und welches sich bei ihm nicht nur in den eigentlichen Willensakten offenbare, sondern auch in seinen Begierden und Wünschen, in seiner Liebe, seinem Abscheu und seinem Hasse.

Fragt man nun weiter, was diese durch die ganze Welt und alle Geschöpfe pulsierende Kraft, was dieser Weltwille bezweckt, welches Ziel er hat und wo er nach erreichtem Ziel ausruhen und sich zufriedengestellt fühlen kann, so antwortet Schopenhauer, daß der Wille unmöglich ein endgültiges Ziel haben, unmöglich Ruhe und dauernde Befriedigung finden kann, weil ein ruhendes Streben kein Streben ist, weil ein Wille, der nichts will, ein Widerspruch in sich ist. Könnte der Weltwille je ein endgültiges Ziel erreichen, so würde er aufhören zu existieren, und weil er der Grund der Welt und das Wesen der Dinge ist, so würde die Welt damit vernichtet sein.

Der weltschaffende, in den Dingen sich offenbarende Wille ist ohne Ziel, ohne Grenzen, eine ewige Unruhe, ein beständiger Mangel an Befriedigung.

Dieses erkennt man schon an den niedrigsten Formen, in welchen sich der Weltwille offenbart, in den allgemeinen Naturkräften, zunächst an der Schwerkraft, die stets von andern Naturkräften in ihrem Streben gehemmt wird. So verhält es sich überall. Jedes erreichte Ziel ist nur der Anfang zu einer neuen Bahn, und so ins Unendliche. Die Pflanze strebt vom Samenkorn durch Stamm und Blätter nach Blüte und Frucht, und diese ist wiederum der Anfang eines neuen Samenkornes, das dieselbe Entwicklung durchmachen muß. Der Lebenslauf des Tieres ist derselben Art. Sein Höhepunkt ist die Fortpflanzung, nach welcher das Leben des Individuums schnell oder langsam sinkt, während ein neues Individuum entsteht, um dasselbe Schauspiel zu wiederholen. Ein ähnliches Bild bieten die Bestrebungen und Wünsche des Menschen dar. Sie gaukeln uns immer vor, unser Wollen würde sich befriedigt fühlen, wenn dieser oder jener Wunsch erfüllt wäre; aber kaum ist dies geschehen, so finden wir, daß dies ein Irrtum war, und daß der Wille ebenso unruhig ist wie vorher und sich andre Ziele setzt, um sich wieder getäuscht zu finden, sobald er sie erreicht. Wo sich, wie beim Menschen, das Selbstbewußtsein eingestellt hat, da weiß man wohl, was man in einem gegebenen Augenblick will, aber nicht, was man im Ganzen will; bei dem Menschen hat jeder einzelne Willensakt sein Ziel, aber sein Wille als Ganzes hat kein Ziel. Wir leben unaufhörlich im Harren auf etwas Besseres, zuweilen auch in der Sehnsucht nach etwas Vergangenem, und die Gegenwart betrachten wir nur als ein Stück des Weges zu einem ersehnten Ziel. Wenn wir aber so Stück für Stück zurückgelegt haben, am Rande des Grabes stehen und auf unsern Weg zurückblicken, so finden wir zu unsrer Verwunderung, daß wir die ganze Zeit gelebt

und die ganze Zeit für etwas gewirkt haben, was kommen sollte, aber sich nie eingefunden hat. So wandern wir, von der Hoffnung getäuscht, dem Tode in die Arme.

Wir erwachen aus der Nacht des Unbewußten und sehen uns in eine end- und grenzenlose Welt versetzt, unter zahllose Individuen, die alle streben und leiden. Wir treten in diese Welt mit unbegrenzten Wünschen und unerschöpflichen Ansprüchen; denn dies liegt in der Natur unsres menschlichen Willens, der nichts andres ist als eine verkörperte Offenbarung des unbegrenzten Weltwillens. Aber die Welt gewährt nichts, was diese Begierde stillen und den bodenlosen Abgrund des Herzens füllen kann. Es ist im Gegenteil das jämmerliche Los der allermeisten, mit unablässiger Mühe, unter stetiger ängstlicher Sorge für den morgenden Tag dem Körper einen kargen Unterhalt zu erkämpfen. Alles im Leben läßt erkennen, daß irdisches Glück nur dazu bestimmt ist, durchschaut zu werden und sich als Luftschloß zu erweisen. Das Leben ist ein fortgesetztes Gaukelspiel im Großen und im Kleinen. Es verspricht, hält aber selten das Versprechen; und wenn es das Versprechen erfüllt, so geschieht es nur, um zu zeigen, daß das, was wir gewünscht, nicht verdiente, erstrebt zu werden; hat es uns etwas gegeben, so ist es nur, um es uns wieder zu nehmen. Die allermeisten leben in einem stetigen Kampf ums Leben mit der gewissen Aussicht, es doch zu verlieren; sobald aber Not und Leid dem Menschen etwas Rast gönnen, so stellt sich das garstige Gespenst ein, das Langeweile heißt und mit sogenanntem Zeitvertreib verjagt werden muß. Ist unser Dasein gegen Hunger und körperliche Entbehrungen gesichert, so weiß der Mensch nicht, was er mit diesem seinem Dasein, das ihm auch dann eine Last ist, anfangen soll. Um dieses weniger fühlbar zu machen, muß er die Zeit mit Zerstreuungen töten. Wie die Not die Geißel der großen Menge ist, so ist Langeweile die der geborgenen und reichen Klassen. Im bürgerlichen Leben, sagt

Schopenhauer bissig, wird die Langeweile repräsentiert vom Sonntag, so wie dieser gewöhnlich verbracht wird, die Not dagegen von den Wochentagen. Wie schlecht es den Menschen gelingt, die Langeweile durch Zerstreuungen zu beschwören, sieht Schopenhauer als so bekannt an, daß er sich eine Schilderung davon erspart. Sein Schüler Eduard von Hartmann hat indessen auf eine ebenso pikante als treffende Weise uns ein Gemälde besonders der gewöhnlichen Zerstreuungen unsres gesellschaftlichen Lebens gemalt und gezeigt, wie das Gespenst der Langeweile es versteht, diese Zerstreuungen zu Opfergaben auf seinem Altare zu machen. Wir werden später auf diese Schilderung zurückkommen.

Schopenhauer definiert die Begriffe Leid und Glück auf folgende Weise: Wenn der Wille von einem Hindernis gehemmt wird, das sich zwischen ihn und sein zufälliges Ziel stellt, so nennen wir das: Leid. Wenn der Wille sein Ziel erreicht hat, so nennen wir das: Befriedigung, Vergnügen, Glück. Je vollkommener sich der Wille verkörpert, d. h. je höher ein Wesen auf den Stufen der Geschöpfe steht, desto mehr ist dieses Wesen dem Leiden ausgesetzt. Das Kraut, die Pflanze hat Willen, aber ihr Wille kann gehemmt werden, und in diesem Sinne kann sie leiden; aber eigentlichen Schmerz fühlt sie nicht. Aber schon bei den niedrigsten Tieren, den Infusorien und Radiaten, stellt sich das Leiden ein; wahrscheinlich freilich nur schwach empfunden, denn noch bei den Insekten ist die Empfindung eines Schmerzes nicht so sehr groß, so daß sie fressen können, während sie auf die Nadel gespießt oder schwer verwundet sind. Dagegen sind die Wirbeltiere mit ihrem vollkommenen Nervensystem schrecklichen Leiden ausgesetzt, die gesteigert werden, je mehr sich die Intelligenz entwickelt. Je höheres Bewußtsein, desto größere Qualen. Daher kann der Mensch mehr leiden als alle andern Tiere, und der hochbegabte Mensch mehr als alle andern. Schopenhauer bemerkt, daß er ein

Gemälde von dem gedankenreichen Maler Tischbein gesehen, das diese Tatsache vortrefflich darstellt. In der obern Hälfte des Gemäldes sieht man Frauen, denen ihre Kinder geraubt werden: der tiefe mütterliche Schmerz, die Angst und die Verzweiflung sind ergreifend und mannigfaltig bei diesen verschiedenen Frauengruppen dargestellt. Der untere Teil des Gemäldes zeigt uns in ganz gleicher Anordnung und Gruppierung eine Herde von Schafen, denen man ihre Lämmer nimmt, und man sieht hier deutlich das Verhältnis des Schmerzes, der dem stumpfen tierischen Bewußtsein möglich ist, zu den fürchterlichen Qualen, die durch die Deutlichkeit der Auffassung und die Klarheit des Bewußtseins ermöglicht werden.

So mannigfaltig auch die Formen sind, unter denen Glück und Unglück dem Menschen begegnen, so ist doch, nach Schopenhauer, das Wohlbefinden oder Übelbefinden des Körpers die materielle Grundlage für alle Formen. Die Grundlage des körperlichen Wohlbefindens ist sehr schmal: Gesundheit, Nahrung, Schutz gegen Kälte und Nässe und der Besitz einer Gattin. Folglich hat der Mensch nicht mehr zeitliche oder physische Quellen für sein Wohlbefinden als das Tier, obgleich er zweifelsohne infolge seines feinern Nervensystems ein stärkeres Gefühl für die Freude sowohl wie für den Schmerz hat. Aber wieviel stärker sind auch die Gemütsbewegungen des Menschen, wie tief und heftig sind sie im Vergleich mit denen des Tieres. Das Tier denkt nicht, es summiert nicht seine Leiden, es stellt sich nicht Zukunftsaussichten, die es mit Kummer, Angst oder Hoffnung erfüllen. Es lebt für den Augenblick, auch wenn es instinktiv für die Bedürfnisse künftiger Tage arbeitet. Deshalb besitzt das Tier, wenn nicht der Hunger es treibt und die Lebensmittel ihm fehlen, eine Gemütsruhe, die dem Menschen, außer in den ersten Lebensjahren, fehlt. Die Gemütsstimmung des Menschen kann bis zur Verzückung steigen oder bis zur Verzweiflung sinken. Ursprünglich ist es

ihm nicht viel schwieriger als dem Tiere gewesen, seine zeitlichen Bedürfnisse zu befriedigen; aber seine Reflexion auf die Erfahrung lehrt ihn, seine Bedürfnisse zu steigern, um den Genuß zu erhöhen: daher kommt die Feinschmeckerei im Essen, der Gebrauch von Tabak, Opium und starken Getränken, daher kommen auch Luxus und Pracht. Die Reflexion erschließt ferner eine Quelle für Genüsse und Leiden, die dem Tiere fehlen, nämlich das Gefühl für Ehre und Schande, durch welches im Menschen stets die beängstigende Frage laut wird, was andre von ihm denken, wie hoch ihn andre schätzen, und er quält sich dann daneben mit dem Gefühl, daß man ihn lieber beneidet als bewundert, wenn er einige Vorzüge hat, ihn lieber herabsetzt als den Wert anerkennt, den er etwa hat, und ihn lieber verachtet als beklagt, wenn er andern nachsteht. Was der Mensch wirklich vor den Tieren voraus hat, das sind seine intellektuellen Genüsse, aber als Gegengewicht dagegen hat er auch die Langeweile, die das Tier in seinem Naturzustande nicht kennt.

Das Ergebnis, zu dem Schopenhauer kommt, ist also dies, daß das Tier im Naturzustande weniger Freuden als wir, aber auch weit weniger Leiden hat, und da die Freuden, nach Schopenhauer, nur etwas Negatives, der Schmerz dagegen die schärfste positive Wirklichkeit ist, so folgt daraus, daß das Tier mit seinem Dasein zufriedener ist, als der Mensch mit dem seinigen.

Mit den Tieren jedoch, die in die Gewalt herzloser Menschen geraten sind, ist dies nicht der Fall. Für sie ist das ganze Leben eine Kette von schmerzlichen Augenblicken. Zu der Summe von notwendigem Leid, das die Welt darbietet, legen die Menschen aber noch, sowohl auf einander als auf die Tiere, ein erschreckendes Plus von Schmerzen, das nicht zu existieren brauchte. Um dieses einzusehen, ist es nicht nötig, die Höllengeister in Menschengestalt zu sehen, die sich aus den Qualen der Tiere ein Vergnügen machen; man braucht nur die

alltägliche naive Selbstsucht zu betrachten, mit der sonst ganz wohlwollende Menschen den Singvogel des Waldes in einen Käfig sperren und ihren treuesten Freund, den intelligenten Hund, an die Kette legen. Der Singvogel, eines der lieblichsten Geschöpfe der Natur, dazu geschaffen, im Äther zu schweben und mit leichten Flügelschlägen über Berg und Tal zu fliegen, dazu geschaffen, ein einsiedlerisches Leben zu fliehen und seinem Weibchen und seinen Jungen zu singen, er wird lebendig in ein Grab, einen Kubikfuß groß, eingesperrt, damit sein Wärter in seiner abscheulich naiven Selbstsucht sich an den Tönen erfreuen kann, mit denen der arme Gefangene seinem Schmerz Luft macht oder für einen Augenblick die Plage seines Daseins verjagt. Verdienen, fragt Schopenhauer, Menschen, die so handeln, Mitleid, wenn sie selbst von Plagen betroffen werden? Ja, antwortet er, sie verdienen Mitleid, aber sie verschulden damit auch alle Schmerzen, mit denen das Leben sie schlagen kann, denn sie werden dann nur mit demselben Maß gemessen, mit dem sie andre Geschöpfe messen. Man muß es der Philosophie Schopenhauers als Verdienst anrechnen, daß sie viel dazu beigetragen hat, uns das Gewissen für unsre Pflichten gegen die Tiere zu schärfen, und wenn ich mich nicht irre, so ist es einer unter den wenigen Anhängern dieser Philosophie in Schweden, der zur Gründung von Tierschutzvereinen hier im Norden kräftig mitgewirkt hat. Den Schmerz, mit dem Schopenhauer sieht, wie die Menschen unnötigerweise einander das Leben noch mehr verbittern, überträgt er auch auf das Verhältnis des Menschen zu den Tieren, und er gibt demselben oft in einer Weise Ausdruck, die deutlich zeigt, daß sein Verdruß sich nicht in den Grenzen der Billigkeit halten kann. An einer Stelle äussert er: „Nie sehe ich einen Kettenhund ohne inniges Mitleid mit ihm und tiefe Indignation gegen seinen Herrn, und mit Befriedigung denke ich an den vor einigen Jahren von den Times berichteten Fall,

dass ein Lord, der einen großen Kettenhund hielt, einst seinen Hof durchschreitend, sich beigehen ließ, den Hund liebkosen zu wollen, darauf dieser sogleich ihm den Arm von oben bis unten aufriß — mit Recht! Er wollte damit sagen: Du bist nicht mein Herr, sondern mein Teufel, der mir mein kurzes Dasein zur Hölle macht."

Gibt man nun als unzweifelhaft wahr zu, daß ein Geschöpf, je höher es organisiert und je deutlicher sein Bewußtsein ist, desto größeren Leiden ausgesetzt ist — gibt man diesen Satz zu, so muß auch andrerseits zugegeben werden, was Schopenhauer ebenfalls hervorhebt, daß eine höhere Intelligenz auch höhere Freuden mit sich bringt, die dem Tiere unbekannt sind. Fragt man aber, ob diese höheren Freuden die zahlreicheren und grösseren Leiden aufwiegen, welche die aristokratische Stellung des Menschen unter den Geschöpfen unsres Planeten begleiten, so antwortet Schopenhauer mit einem entschiedenen Nein, und er begründet dieses Nein mit dem Satze, daß alles Glück nur negativer, aller Schmerz aber positiver Art sei. Diesen seinen Satz — der im schärfsten Gegensatz zu Leibnizens Meinung steht, daß allein das Gute etwas Positives, das Böse dagegen etwas Negatives sei — sucht Schopenhauer mit folgenden Gründen zu verteidigen. Alle Befriedigung oder das, was man gemeinhin Glück nennt, ist nicht etwas Ursprüngliches, ist keine Vermehrung oder Steigerung in einem schon vorhandenen Glückseligkeitszustande, sondern ist nur die Befriedigung einer Begierde oder eines Wunsches. Aber Begierden und Wünsche sind wiederum nichts als Empfindungen davon, daß uns etwas fehlt, daß wir etwas entbehren. Die Begierden und die Wünsche müssen also zu den mehr oder weniger beunruhigenden oder plagenden Gefühlen gerechnet werden. Mit der Befriedigung hört die Begierde, zugleich aber auch der Genuß auf. Daher kann die Befriedigung oder das Glück nichts andres sein, als die Befreiung von einer Unruhe, einer Plage oder einer Not. Aber nun ist es ge-

wöhnlich schwer, etwas zu erreichen oder durchzusetzen; es schafft neue Unruhe, neue Anstrengungen, um die Hindernisse zu überwinden, und steht man endlich am Ziel, so ist der ganze Gewinn nur Befreiung von einer Begierde, einem Wunsche, und man ist nicht glücklicher als man war, ehe sich dieser Wunsch einstellte. Dazu kommt, daß wir es nie recht verstehen, das Gute, das wir besitzen, zu schätzen, sondern wir meinen, daß es so sein müsse, denn alle Vorteile: Gesundheit, Auskommen u. s. w. beglücken uns nur negativ, indem sie uns vor gewissen Leiden bewahren. Erst nachdem wir sie verloren haben, wird uns ihr Wert recht fühlbar. Wie der Bach keinen Wirbel macht, so lange er nicht gegen Steine oder andre Hindernisse stößt, ebenso wenig achtet der Mensch auf alles das, was ihm Tag für Tag ganz nach Wunsch geht; aber alles, was unsern Wünschen zuwiderläuft, also alles Beunruhigende und Schmerzliche, empfinden wir sogleich, und zwar ganz deutlich. Ein vollkommen gesunder Mensch achtet nicht auf seine gesunden Organe, wohl aber auf den kleinen Fleck, wo ihn der Schuh drückt oder die Nadel sticht, und eine Person, deren Streben im großen und ganzen täglich von gleichmäßigem Erfolg begleitet ist, freut sich lange nicht so sehr darüber, als sie sich über Kleinigkeiten und Lappalien ärgert, die ihr nicht gefallen und ihr unbequem sind. Wir empfinden den Schmerz, aber nicht den schmerzlosen Zustand, die Sorge, aber nicht die Sorglosigkeit, die Furcht, aber nicht die Sicherheit. Wir fühlen unsre Wünsche, wie wir Hunger und Durst fühlen; sobald sie aber befriedigt sind, haben wir kein größeres Vergnügen davon, als wenn wir satt, vielleicht übersatt und schlaff, vom Tische aufstehen. Über die drei größten Vorzüge des Lebens, Gesundheit, Jugend und Freiheit, denken wir nicht viel nach, sondern genießen dieselben fast unbewußt, bis wir sie verloren; erst dann verstehen wir, was diese Vorzüge bedeuten: ihr Verlust schmerzt uns mehr, als ihr Besitz uns freute. —

Und wenn wir die Genüsse, die uns offen stehen, zu steigern suchen, stumpfen wir uns in demselben Maße ab wie der Reiz zunimmt. Alles dies beweist, daß unser Dasein am glücklichsten ist, wenn wir unsrer am wenigsten bewußt sind, wie z. B. wenn wir träumen, oder wenn wir in Einsamkeit und Stille uns in die Anschauung der Natur versenken, was freilich nur wenig Menschen verstehen, am allerwenigsten die Menschen unsrer Zeit, die gewohnt sind, in der Natur nicht das Schöne zu sehen, sondern nur nach dem Nutzen zu fragen, die bei einem Wasserfalle gewöhnlich daran denken, wie viele Mühlen und Maschinen er treiben könnte, bei dem Anblick einer Wiese, wie groß der Ertrag der Weide sein könnte, beim Anblick eines Ackers, daß sie dessen Besitzer sein möchten, und die im Dufte und im kühlen Schatten des Waldes selten einen andern Gedanken haben als den, was es einbringen könnte, wenn man die Bäume fällen und das Holz auf den Markt bringen würde. Sie können sich also selten von der jagenden Unruhe frei machen, die der Kampf ums Brot und das eifrige Streben nach Reichtum verursachen, und sie sind unfähig, aus der einzigen Quelle, deren sprudelnde Fülle nie versiegt, aus der Schönheit der Natur, Trost zu trinken. Vergebens bildet sich ein solches Zeitalter ein, daß das Glück der Menschheit in gleichem Maße wie das Kapital wachse. Der Luxus und die Reizmittel und mit den Reizmitteln der Stumpfsinn und die Unfähigkeit zur Freude, die sind es, die bei den bemittelten Klassen wachsen; und bei den andern wächst die Unzufriedenheit mit dem eignen elenden, kahlen und nackten Dasein.

Übrigens ist es so, daß der Thron, den sich die Unruhe in unsrer Brust errichtet hat und auf dem sie mit dem Recht des legitimen Fürsten herrscht, niemals leer steht. Ist eine große Sorge durch irgend ein glückliches Ereignis von ihrer Herrschaft dort drinnen entfernt, so ängstigen wir uns, bis wir einen neuen Thronkandidaten

gefunden haben. Wir suchen in der Vergangenheit nach etwas, was uns fehlt, und wir suchen nie vergebens; denn es gibt immer in unsrem Innern solche Thronkandidaten, die sich im Schatten hielten und von denen wir wenig oder nichts wußten, so lange die vorige Unruhe oder Sorge das Scepter führte. Ist der Anlaß zum Verdruß oder Gram, dem wir nachgespürt und den wir gefunden haben, eine Unbedeutendheit, so verstehen wir vortrefflich die Kunst, diese Unbedeutendheit aufzubauschen, so daß sie bald den Thron völlig einnimmt und unser Tyrann wird, wenigstens für den einen Tag. Es ist dem Menschen eigentümlich, daß er immer nach irgend einer besonderen äussern Ursache zu schmerzlicher Erregung sucht, während diese in Wirklichkeit ihre Quelle in seiner eignen Brust hat und höchstens einen äußeren Anlaß benutzt, um in einer neuen Gestalt hervorzutreten.

Für seinen Satz, daß alles Glück nur negativer und nicht positiver Natur sei, findet Schopenhauer auch Beweise in der Kunst, vor allem in der Poesie, die der treueste Spiegel des Wesens der Dinge ist. Während der einzigen großen Blütezeit der Skulptur, der hellenischen, in der es der Kunst gelang, in Marmor Ideale menschlicher Schönheit in voller, lebendiger Individualität darzustellen, konnte der Künstler nie hindern, daß der Ausdruck seliger Harmonie, den er den Gesichtszügen, der Gestalt und Stellung seiner Gottmenschen gab, sich mit dem Ausdruck einer überirdischen, ewigen Wehmut mischte. Das hat seinen Grund darin, daß das Gefühl des Unbefriedigtseins in der Idee des Menschen selbst liegt und deshalb unmöglich getilgt werden kann, wenn es gilt, diese Idee in möglichst reiner Form darzustellen. Daher kommt es dann auch, daß jedes epische oder dramatische Gedicht nur ein Ringen und Streben nach dem Glück, niemals aber eine vollendete, dauernde Glückseligkeit darstellen kann. Das Drama führt seinen Helden durch mannigfaltige Schwierigkeiten ans Ziel; ist dies aber er-

reicht, so fällt der Vorhang, damit wir nicht zu sehen brauchen, wie das glänzende Ziel, an dem der Held Glückseligkeit zu finden glaubt, ihn dennoch täuscht. Dasselbe gilt vom Idyll, obgleich der Streit sich hier in kleineren Verhältnissen, sich um kleine Bestrebungen, kleine Leiden und kleine Freuden dreht; sobald aber der Hirt Daphnis und die Hirtin Amaryllis einander bekommen haben, ist das Idyll zu Ende, und der Leser soll dafür dankbar sein, denn auch wenn Daphnis und Amaryllis als Ehegatten gut zusammen leben, würde die Schilderung ihres Glücks bald langweilig werden aus dem einfachen Grunde, weil die Phantasie des Dichters von den Erfahrungen des Lebens abhängt und deshalb arm an Bildern des Glücks, aber überreich an Bildern von Leid und Elend ist. Will man einen schlagenden Beweis hierfür haben, so wird dieser von Dantes Göttlicher Komödie geliefert. Den Himmel und seine Freuden hat Dante nicht in ein anschauliches Bild fassen können, denn das geht über alle menschliche Erfahrung und über die äußersten Grenzen der Phantasie hinaus; die Hölle aber hat er in fürchterlicher Anschaulichkeit und in einer Fülle von Gemälden geschildert, denn unerschöpfliches Material gab ihm dafür unsre wirkliche Welt. Wenn jemand, bemerkt Schopenhauer, den verstocktesten Optimisten, sei er selbst ein Leibniz, durch die Krankenhäuser, Irrenhäuser und chirurgische Marterkammern führen würde, ferner durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, durch die Wohnungen des Elends, des Hungers und des Lasters, die sich hinter den stattlichen Häuserreihen der großen Straßen verbergen, so würde der Optimist wohl einsehen, welcher Art die sogenannte bestmögliche aller Welten ist, wenn auch das Menschenleben, wie alle schlechte Ware, eine schöne Außenseite hat, und wenn sich auch die Menschen scheuen, einander zu zeigen, wie schlimm es in ihrem Innern aussieht. Der Optimismus ist in Schopenhauers Augen ein schamloser Hohn auf das namenlose

Elend des Menschengeschlechts. Könnte es bewiesen werden — was nie bewiesen werden kann —, daß die Wagschale der Freuden derjenigen des Leids das Gleichgewicht hält, so gilt gegen einen solchen Beweis das auffallend wahre Wort Petrarcas, daß tausend Vergnügen nicht einer einzigen Qual wert sind.

Die Hauptquelle des schlimmsten Übels, das den Menschen trifft, ist indessen der Mensch selbst. Der eine Mensch ist des andern Teufel. Es gibt durch und durch edle, trotz all ihrer Schwächen bewundernswerte Charaktere; aber diese findet man nicht täglich auf der Straße. Das Betragen der Menschen gegen einander im allgemeinen wird gekennzeichnet von all der Ungerechtigkeit, Unbilligkeit, Hartherzigkeit und Grausamkeit, die in Staaten möglich sind, in denen es Strafgesetze gibt, die jene Neigungen etwas im Zaum halten, und in denen sich eine öffentliche Meinung gebildet hat. Denn die öffentliche Meinung, obgleich von fast lauter eingefleischten, rücksichtslosen Egoisten geleitet, ist doch gerade durch ihre öffentliche Art freier von den selbstsüchtigen Zwecken der Einzelnen und gibt daher oft gültigen Sittenregeln Ausdruck, die man nicht ungestraft oder ohne Widerspruch unter die Füße tritt. Sobald aber das Gesetz es nicht hindern kann, oder sobald man glaubt, die öffentliche Meinung hinters Licht führen zu können, so zeigt sich auch sofort die menschliche Rücksichtslosigkeit. Schopenhauer erinnert an die Negersklaverei, die man ertrug, weil uns dieselbe Zucker und Kaffee schaffte, und an die noch schrecklichere Sklaverei, die man in den europäischen Fabriken fand und zum Teil noch findet, daß man lange, ohne daß die Regierungen auch nur einen Finger rührten, fünfjährige Kinder annahm und die armen Geschöpfe zu 10, 12 bis 14 Stunden Arbeit in sitzender Stellung zwang. Er erinnert an die großen Eroberer, die nicht von irgend einer Rechtsidee, sondern nur von satanischer Herrschsucht getrieben, Hunderttausende von Menschen gegen

einander gestellt und ihnen zugerufen: Mordet einander! Und er erinnert an die stupide und niedrig gesinnte Bewunderung, die die Menschen diesen ihren Schlächtern in großem Maßstabe widmen, eine Bewunderung, die darauf beruht, daß sie bei ihnen ihre eigene Niederträchtigkeit gleichsam durch ein Vergrößerungsglas in wunderlichem Riesenmaß sehen.

Die Welt ist also ein Tummelplatz für unruhige und gequälte Geschöpfe, die nicht bestehen können, ohne daß eines das andere auffrißt, auf dem jedes fleischfressende Tier das Grab tausend anderer ist und sein elendes Dasein durch den Martertod tausend anderer erhalten muß; auf dem die Empfänglichkeit für den Schmerz nach dem Maße der steigenden Intelligenz wächst und daher am größten bei dem Menschen und am allergrößten bei den Hochbegabten unter den Menschen ist. Schopenhauer ist darüber entrüstet, daß man die weise Einrichtung einer solchen Welt preisen und es bewunderungswert finden kann, daß die Planeten nicht ihre Köpfe gegeneinander stoßen und daß Land und Meer sich hübsch getrennt halten. Dies alles ist in Schopenhauers Augen nur die notwendige, wertlose Bedingung dafür, daß eine Welt überhaupt existieren kann. Näher betrachtet findet man die Welt so eingerichtet, daß eine unbedeutende chemische Veränderung in der Luft Seuchen verursacht, die Millionen hinraffen; daß die Organe der Tiere kaum ausreichen, um ihnen notdürftig ihre Nahrung zu schaffen, und daß eine Verletzung eines dieser Organe sie oft dem Hungertode preisgibt, und daß das Menschengeschlecht, trotz des gewaltigen Werkzeugs, das es in seinem Verstande besitzt, zu neun Zehnteln am Rande des Untergangs im Kampf mit Mangel und Not lebt.

Bei dieser düsteren Schilderung des Weltzustandes hält Schopenhauer es jedoch für seine Pflicht, stets daran zu erinnern, daß die Menschen sich nicht als unschuldige Märtyrer ansehen sollen. Obgleich die Welt, in der wir

leben, nicht die bestmögliche ist, wie Leibniz behauptete, sondern im Gegenteil die denkbar schlechteste, so ist doch die Menschennatur der Art, daß sie ein besseres Los, als sie hat, nicht tragen könnte. Würde unser Geschlecht in eine Welt versetzt, in der ihm die Tauben gebraten in den Mund flögen und eines jeden Wünsche erfüllt würden, dann würde man vor lauter Langerweile sich nach andern Mitteln umsehen, um den selbstsüchtigen Willen zu beschäftigen, und man würde diese Beschäftigung darin finden, daß man einander mißhandelte, plagte und zu grunde richtete. Für ein Geschlecht wie das unsrige paßt kein andrer Schauplatz als derjenige, den wir erhalten haben, und wie groß unser Elend auch ist, so leiden wir doch nicht im geringsten mehr, als unsere Taten wert sind. Wenn man ein menschliches Individuum beurteilt, muß man, sagt Schopenhauer, immer von dem Gesichtspunkte ausgehen, daß das Innerste bei ihm etwas Sündiges und Verkehrtes ist, das mit Recht dem Tode verfallen ist. Diese Grundeigenschaft des Menschen zeigt sich auch darin, daß niemand sich lange in die Augen sehen lassen kann. Sieht man die Sache von diesem Gesichtspunkte aus an, und vergißt man dabei nicht, daß, was von den andern gilt, auch von uns selbst gilt, so lernt man es, mit Ruhe und Unparteilichkeit zu urteilen, und man lernt es, jede Äußerung edler und liebenswürdiger Eigenschaften, die bei diesem Individuum trotz aller Selbstsucht sich finden können, mit Freude und als ein unerwartetes Gut aufzunehmen. Vergebung, sagt Shakespeare, ist das Wort für alle. Lästerer und Verläumder sollten sich immer erinnern, daß, wenn sie in den Schwachheiten anderer wühlen, sie ihre eigenen offenbaren.

Wie ist nun eine Erlösung aus dieser elenden Welt möglich? Wo ist Hilfe und Trost zu finden? Der Selbstmord ist eine tiefe Verirrung; er verstößt gegen die höhere Ordnung der Dinge und ist ein Abfall von der Fahne, unter welcher das Heil gesucht werden muß. Wir müssen

leben und dennoch erlöst werden. Die Schönheit der Natur und die edlen Schöpfungen der Kunst und der Poesie, die uns in die reine, sorgenfreie Welt der Ideen versetzen, gewähren uns Trost und Genuß, aber nur für den Augenblick. Ehe wir den Weg des Heils betreten können, muß der Schlagbaum entfernt werden, der ihn uns versperrt, und dieser Schlagbaum, diese erste große Lüge, die sich unsrer Rettung in den Weg stellt, besteht darin, daß wir uns einbilden, wir existierten, um glücklich zu sein. Glück ist unmöglich, so lange wir irdische Dinge als erwünscht und unser individuelles Leben als Selbstzweck betrachten. Friede für die Seele findet sich nur in der Selbstverleugnung. Diese Wahrheit haben die tiefen religiösen Geister aller Völker und aller Zeiten teils geahnt, teils eingesehen, und das Neue Testament predigt sie auf jeder Seite. Alle wünschen wir aus den Fesseln des Leides und des Todes erlöst zu werden; aber wollen wir dabei unser natürliches Selbst erhalten, so ist es unmöglich. Indessen gibt es doch gerade in unserem natürlichen Ich ein Etwas, das uns den ersten Schritt ermöglicht, wenn wir versuchen, den Weg einzuschlagen, an dessen Ziel der Seelenfriede zu finden ist. Dieses Etwas ist das Gefühl des Mitleids, das bei einigen Charakteren stark, bei den meisten schwach entwickelt ist, und bei den niedrigsten gleichsam in einer harten Schale schlummert. Dieses Gefühl hat seinen Grund in einer dunklen Empfindung, daß wir alle Offenbarungen eines und desselben Wesens, nämlich des schaffenden Weltwillens sind, also im Grunde ein Wesen ausmachen und uns als ein solches fühlen sollen. Mitleid mit unsern Mitmenschen, Mitleid mit den Tieren, mit allem, was sich ängstigt und plagt, sind die ersten bedeutungsvollen Symptome eines Erwachens aus dem Elend der Phänomenwelt, aus dem kranken, von täuschenden Traumbildern beunruhigten Schlafe der Selbstsucht zu dem wahren und ewigen Leben. Aus diesem Gefühl, das die Wurzel aller Sittlichkeit ist, erwächst die Tugend

der Gerechtigkeit, die der zweite Schritt auf dem rechten Wege ist, und die Tugend der Menschenliebe, die der dritte Schritt ist. Schon die Tugend der Gerechtigkeit fordert von dem Menschen so viele Opfer, daß sie dadurch imstande ist, ihm die Vorstellung von der Süssigkeit des Lebens zu nehmen und ihn zu ergebener Entsagung zu führen. Denn Gerechtigkeit besteht darin, daß der Gerechte die Bürden und Leiden, die ihm das Leben auferlegt hat, nicht von seinen eigenen Schultern auf diejenigen andrer wälzt, wie es der Ungerechte mit Gewalt oder List tut. Der Gerechte will unvermindert den ihm beschiedenen Anteil an dem Elend der Welt tragen. Noch weiter geht die Tugend der Menschenliebe, die ihre himmlisch schöne Stirn neigt, um auf die schon belastete Schulter auch noch die Bürden andrer zu heben. Wer diese Tugend sein nennt, der hat sein Wesen in denjenigen aller andern wiedererkannt und das Los der Menschheit zu dem seinigen gemacht. Wer wirklich diese Tugend übt, muß Armut und alle Entbehrungen auf sich nehmen, und in diesen freiwilligen Entbehrungen, nicht im Kasteien des Körpers, liegt die wahre, seelenläuternde und seelenbefreiende Askese. Die Gerechtigkeit ist das härene Gewand des Asketen, und die Menschenliebe ist sein Fasten. Dahin gelangt, hat der Mensch Frieden mit sich selbst, Frieden auch wenn ihn der Schmerz trifft, denn die Resignation nimmt dem Schmerz seinen Stachel. All das Elend des Lebens existiert gleichsam deshalb, um uns auf diese Höhe zu führen, und je härter unsere Selbstsucht ist, desto härtere Schicksalsschläge sind erforderlich, um uns das Ziel zu zeigen, unsere Augen zu öffnen und unser Herz neu zu schaffen.

Schopenhauer erinnert, um dies zu illustrieren, an den Franzosen Rancé, den Reformator des Trappistenordens. Er hatte als Jüngling ein selbstsüchtiges und äußerst leichtsinniges Leben geführt und sich schließlich tief in eine verheiratete adlige Dame verliebt. Eines Abends, als er sich im Dunkeln in ihre Kammer hineinschlich, fand

er dieselbe leer, aber stieß mit dem Fuße an etwas an. Es war ihr Kopf. Sie war, ohne daß er es wußte, plötzlich gestorben, und man hatte ihren Kopf vom Körper getrennt, damit dieser in dem bleiernen Sarge, der daneben stand, Platz hätte. Rancé ward nun Trappist und Reformator dieses Ordens, dessen Mitglieder sich vom Morgen bis zum Abend der schwersten körperlichen Arbeit widmen und so mit ihrem Beispiel zeigen, daß die größten Entsagungen den sichersten Seelenfrieden geben. Sie sind Menschen, deren ganzes Leben Gebet, Fasten, Wachen und Arbeit ist, und die, wenn die Kinder der Welt und die Sünder aus Neugierde ihr Kloster besuchen, vor ihnen knieen und um ihren Segen bitten. Noch kein Trappist hat sich nach dem Leben der Welt zurückgesehnt. Jeder Mensch, sagt Schopenhauer, hat in sich viel von Adam, dem Träger des selbstsüchtigen Willens, und etwas von Jesus Christus, dessen Leben, Lehre und Tod die übernatürliche Seite des Menschengeschlechts, die Entsagung, die Erlösung und die Freiheit darstellen. Das Weltelend klopft an die Herzenstür eines jeden Menschen und ruft: Gleiche Christo, und du bist frei. Darin liegt die sittliche Bedeutung des Elends. Aber wenige sind es, die die Stimme des Rufenden verstehen; wenige sogar sind es, die von so schmerzlichem Leid getroffen werden, daß ihr Verständnis erwacht. In dieser Hinsicht kann man sagen, daß die denkbar schlechteste Welt dennoch für die Menschheit zu gut ist. —

Wie einzelne Äußerungen bei Schopenhauer zeigen, nimmt er an, daß derjenige, der mit dem Wunsche stirbt, sein selbstsüchtiges Leben fortzusetzen, möglicherweise diesen Wunsch erfüllt bekommt und zu einem neuen Dasein eingeht, arm an allem, außer an trügerischen Freuden und wirklichen Qualen; während derjenige, der seinem selbstsüchtigen Willen abgestorben ist, bevor er seinem Körper abstirbt, in einen schmerzfreien Zustand versetzt wird, von dem man weiter nichts sagen kann, als daß in ihm das Denkvermögen aufhört, weil dieses

nur eine Gehirnfunktion zum Gebrauch in der Welt der Erscheinungen ist, aber ein Zustand, der keineswegs Vernichtung bedeutet, sondern mit Bestimmtheit als eine höhere Ordnung der Dinge bezeichnet werden kann. —

Ich habe hiermit die Grundzüge des Schopenhauerschen Pessimismus kurz dargelegt. Die Kritik desselben muß ich mir für meine Darstellung der nahe verwandten und doch selbständigen pessimistischen Philosophie Eduard von Hartmanns versparen. Hier will ich nur bemerken, daß die Hoffnungslosigkeit, die in beiden zum Ausdruck kommt, meiner Meinung nach auf falschen theoretischen Voraussetzungen ruht, daß aber beide Systeme in gewissen, sehr wichtigen Einzelheiten der Philosophie große Dienste geleistet haben, und daß selbst die düstere Schilderung, die sie uns von der Welt geben, abgesehen von ihren Übertreibungen, eine tiefgreifende Bedeutung für unsere Zeit hat, die heilsam wirken kann als ein Gegengewicht gegen einen oberflächlichen, nur auf unsere materiellen Fortschritte gegründeten und daher irreführenden und gefährlichen Optimismus.

9.

Heute wollen wir uns mit dem geistigen Erben Schopenhauers beschäftigen, mit Eduard von Hartmann, dem jüngsten, zugleich dem bekanntesten und gelesensten von allen deutschen Philosophen unsrer Tage, einem noch jungen Manne, der im Alter von fünfundzwanzig Jahren seine große Arbeit „Die Philosophie des Unbewußten“ veröffentlichte und damit das Interesse des großen Publikums für die Philosophie zu neuem Leben erweckte, ja eine gewaltige Bewegung auch unter Fachphilosophen und Theologen hervorrief, eine Bewegung, die sich im Laufe der Jahre bis an die äußersten Grenzen der gebildeten Welt fortgepflanzt hat und sich ebenso sehr in begeisterten Lobsprüchen und heftigen Verurteilungen, wie in ruhiger

wissenschaftlicher Kritik seines Gedankengebäudes äußerte. Seitdem ist diese Arbeit in sieben beträchtlichen Auflagen erschienen und außerdem in mehrere andere Sprachen übersetzt worden. In diesem Jahre (1877) hat man auch die Herausgabe einer schwedischen von Dr. Stuxberg besorgten Übersetzung begonnen, und schon vorher hatte unsere Universitätsliteratur zwei kritische Auseinandersetzungen mit dem System Hartmanns aufzuweisen, die eine von Dr. Leander, die andere von Dr. Wägner verfaßt.

Die Ursache dieses schnellen Erfolges liegt zum Teil in der unbestreitbaren Meisterschaft, mit der das System aufgebaut ist und mit der seine schwachen Punkte vor dem oberflächlichen Blicke versteckt sind, vielleicht noch mehr in der Methode, die Hartmann befolgt hat, die darin besteht, daß er, soweit als möglich, von naturwissenschaftlichen Daten, von handgreiflichen Erfahrungen ausgeht, und aus diesen philosophische Resultate abzuleiten sucht. Manches von dem, was er auf diese Weise ans Tageslicht gefördert oder für künftige genauere Untersuchungen gesammelt hat, wird bleibenden Wert haben, auch nachdem sein System gefallen ist.

Das große Publikum aber, das sich für seine Schriftstellerei interessiert, wird wohl am allermeisten von dem pikanten Beigeschmack angelockt worden sein, der seiner philosophischen Hauptarbeit durch die pessimistische Analyse aller Verhältnisse des Menschenlebens gegeben wird.

Anfangs glaubten viele, eine so trostlose Weltanschauung, wie die Hartmanns, könne allein dem Boden einer verdorbenen Seele entwachsen, die nach ungezügelten Ausschweifungen nun des Lebens überdrüssig ist, und diejenigen Gegner Hartmanns, die ihn nicht persönlich kannten, schienen anzunehmen, daß der Verfasser der „Philosophie des Unbewußten“ ein freilich hoch begabter, aber entnervter und verächtlicher Wollüstling sei. Dies ist indessen keineswegs der Fall. Will man in seinem eigenen Leben eine Quelle für seinen Pessimismus suchen,

so wäre diese Quelle wohl vielmehr in einer Kindheit zu finden, der die kindlichen Spiele fehlten, und in einer Jugend, die so sehr angestrengter Denkarbeit und geistigen Beschäftigungen gewidmet war, daß er sich mit Widerwillen von den gewöhnlichen Zerstreuungen der Jugend abwandte.

Eduard von Hartmann wurde zu Berlin im Jahre 1842 in einem glücklichen Heim geboren, in dem er als das einzige Kind eine besonders sorgfältige Erziehung erhielt, in dem er aber auch fast ausschließlich auf den Umgang mit älteren Personen angewiesen war, so daß Spiele mit Altersgenossen ihm eigentlich eine unbekannte Freude blieben. Seine ganze Knabenzeit ging auf in Schularbeiten und in der Pflege des Zeichnens und Malens, sowie der Musik, Kunstzweige, in denen er gründlichen Unterricht erhielt. Im Alter von 16 Jahren hatte er mit Auszeichnung das Gymnasium absolviert und war für die Universität reif; aber das deutsche Studentenleben mit seinen rohen Seiten, seinen Großsprechereien, Duellen und Kneipereien war ihm, wie er selbst erzählt, widerlich, und er entschied sich lieber für den Offizierstand, der trotz der periodisch sehr starken Anspannung der Kräfte ihm doch in wünschenswertem Maße Zeit für seine Studien zu bieten schien. Von seinen Kameraden auf der Artillerieschule und beim Regiment wurde Hartmann als ein Mann der Zukunft angesehen, dem seine überlegenen Kenntnisse und Gaben glänzende Aussichten auf der militärischen Laufbahn eröffneten, zugleich aber wurde er auch als Sonderling betrachtet, denn die Zeit, die ihm der Dienst übrig ließ, teilte er zwischen dem Maleratelier und dem Konservatorium, und lieber suchte er den Umgang edler und gebildeter Frauen, als die Vergnügen des Kameradschaftslebens.

Im Alter von 22 Jahren erlitt er eine Kontusion am Knie, die heftige Körperbewegungen unmöglich machte und ihn deshalb nötigte, seinen Abschied zu nehmen.

Sein Gedanke war nun, entweder die Malerei oder die Musik zum Lebensberuf zu wählen; aber seine Selbstkritik riet ihm von beidem ab: er glaubte nicht schöpferische Kraft genug zu besitzen, um als Künstler etwas Großes zu werden, und da nun alle diejenigen Wege, die ihn bisher gelockt hatten, ihm verschlossen schienen, so fand er denjenigen, auf dem sein rechter Beruf lag: die Wissenschaft, das freie philosophische Denken. Schon als Knabe hatte er kleine naturphilosophische Betrachtungen ausgearbeitet, um in den wichtigsten Fragen des Lebens mit sich selbst ins Klare zu kommen. Diese Lust erwachte nun von neuem. Er gab sich mit Leib und Seele naturwissenschaftlichen und philosophischen Studien hin. Im Alter von 23 Jahren begann er die Arbeit an seiner „Philosophie des Unbewußten", nicht um dieselbe als Buch herauszugeben, sondern nur um die Ansprüche seines eigenen Geistes zu befriedigen. Drei Jahre danach war sein Gedankengebäude fertig, und jetzt hielt er auch die Herausgabe des Buches für angebracht. Vorher schon hatte er die Aufmerksamkeit der Fachphilosophen auf sich gezogen durch eine kleine Schrift, die er als philosophische Doktordissertation herausgab, eine Untersuchung der Hegelschen Methode. Eduard von Hartmann, der jetzt 35 Jahre alt ist, hat wahrscheinlich nicht sein letztes Wort als Philosoph gesprochen. Was besonders den Pessimismus seiner Philosophie betrifft, so ist dieser freilich bis zur äussersten Grenze getrieben, steht aber auch deutlich im Begriff, in eine optimistische Weltanschauung umzuschlagen, und es ist wohl möglich, daß Hartmann selbst einmal diese Wandlung seines Systems vollzieht.

Da diese Vorlesung die nächstletzte ist, die ich in diesem Jahre halte, gestattet mir die Zeit nicht, eine ausführlichere Darlegung von Hartmanns System zu geben. Ich kann nur einige Hauptpunkte andeuten, die man im Auge behalten muß, um seinen Pessimismus zu verstehen.

Hartmann, wie Schopenhauer, hält es für unmöglich, das Elend, das die Welt bietet, anders zu erklären, als dadurch, daß die Weltschöpfung ihren ersten Ursprung in einem unvernünftigen Akt hat, einem Akt, bei dem die Vernunft nicht mitgewirkt, also in einem blinden Willensakt. Und mit Schopenhauer nimmt er an, daß Bewußtsein und Selbstbewußtsein nur sekundäre Erscheinungen bei den geschaffenen Wesen sind, während die schaffende Kraft unbewußt wirkt. Aber trotz dieser Ähnlichkeiten ist doch der Gott Hartmanns ein ganz andrer als derjenige Schopenhauers. Hartmann sieht ein, daß ein Wille, der nichts Bestimmtes will, der keinen Inhalt, Gegenstand oder Zweck hat, ein leeres und unwirkliches Etwas ist, das allein für sich keine Welt, am allerwenigsten eine solche Welt wie diese schaffen kann, in der man, trotz alles Elends, doch Zweckmäßigkeit findet, durchgängige Planmäßigkeit, ja eine erstaunliche Weisheit in der Wahl der Mittel, um die Zwecke zu erreichen. Hartmann hält es daher für nötig anzunehmen, daß das schaffende Wesen, der Urgrund der Welt, nicht nur ein blinder, unruhig strebender Allwille, sondern auch eine unbewußte, oder vielmehr überbewußte Vernunft sei, der er den Namen unbewußte oder überbewußte Vorstellung gibt, eine Vernunft, in der sich alles das in der Form von Ideen findet, dem dann der blinde Allwille in seinem unwiderstehlichen Schöpfertrieb wirkliches und individuelles Dasein gibt. Das Prinzip oder der Urgrund der Welt ist also nach Hartmann ein Wesen, das in sich Willen und unbewußte Vernunft vereint, und er nennt dieses Wesen das Unbewußte oder das Überbewußte. Durch den Willen dieses Urwesens ist die Welt entstanden, und daher kommt das Weltelend; denn der Wille ist nichts als ein blinder Trieb; daß aber die Welt, nachdem sie so entstanden ist, dennoch Planmäßigkeit und zielstrebige Entwicklung aufweist, das hat seine Ursache in der Vernunft dieses Urwesens. Er vergleicht diese unbewußte oder überbewußte

Vernunft mit dem Lichte, das alles erhellt, den Punkt ausgenommen, von dem es ausstrahlt; mit einem klarsehenden Auge, das alles schaut, nur nicht sich selbst. Hartmann hält es für zweifellos, daß das höchste Wesen nicht selbstbewußt sein kann; denn alles Selbstbewußtsein setzt voraus, daß man glaubt ein Ich, ein Selbst zu sein, das sich von andern Ichs und andern Dingen unterscheidet; es setzt voraus, daß jemand denken kann: ich bin ein Geschöpf unter andern Geschöpfen, ein Ding unter andern Dingen; aber das höchste Wesen kann diesen Gedanken nicht denken, weil es eben alles ist, weil es nichts gibt, was nicht gleichsam eine entstehende und wieder verschwindende Welle in dem unermeßlichen Ozean des Unbewußten ist.

Nun kann es scheinen, als ob die Rede von einer unbewußten Vorstellung, einer unbewußten, aber klarsehenden Vernunft ein Widerspruch in sich selbst sei. Indessen findet man, daß schon Leibniz zwischen einem bewußten und einem unbewußten Denken unterscheidet, indem er z. B. äußert: „Die Seele ist nicht immer ihrer Gedanken bewußt, aber daraus darf man nicht den Schluß ziehen, daß sie zu denken aufhört"; und von den Tagen Leibnizens an bis heute spielt der Begriff des unbewußten Denkens eine immer größere Rolle in den meisten philosophischen Systemen. Hartmann nun sucht auf dem Wege der Erfahrung das Dasein der unbewußten Vorstellung zu beweisen, und er durchwandert zu diesem Zwecke das ganze Reich der Natur, auf die Erscheinungen hinweisend, die von der Tätigkeit einer unbewußten Vernunft auf dem Grunde unsres bewußten Vorstellungslebens zeugen. Es ist jetzt nicht möglich, ihn auf diesen weiten Streifzügen zu begleiten, ich möchte aber doch wenigstens dies und jenes hervorheben.

Es liegt in der Natur der Sache, daß er auf dem Gebiete des tierischen Instinkts vieles findet, das für seine Ansicht spricht.

Instinkt, sagt Hartmann, ist ein zweckmäßiges Verfahren ohne Bewußtsein des Zweckes. Die Materialisten bilden sich ein, der Instinkt sei eine Folge der körperlichen Organisation des Tieres, dies wird aber von der Erfahrung widerlegt. Alle Spinnen haben einen gleichen Spinnapparat, spinnen jedoch sehr ungleiche Netze. Die Vögel, die fast gleiche Werkzeuge zum Nesterbau haben, fast gleiche Schnäbel und Krallen, bauen dennoch Nester sehr verschiedener Art. Einige vortrefflich fliegende Vogelarten verlassen nie ihren Geburtsort, während andre, die mittelmäßige Flieger sind, z. B. die Wachteln, die weitesten Reisen machen.

Das Kaninchen und der Hase haben dieselben Werkzeuge zum Graben, aber während das Kaninchen sich in die Erde einwühlt, tut es der Hase nicht, weil er sich auf seine größere Schnelligkeit verläßt. Der Instinkt ist also in hohem Grade vom Körperbau des Tieres unabhängig. Auch sind es nicht Gefühle der Lust und Unlust, die die Tiere treiben, ihre instinktiven Handlungen zu verrichten; der Instinkt hat einen weit höhern Ursprung und nötigt oft das Tier, trotz Leiden und Tod das zu tun, was die unbewußte Vorstellung fordert. Ein Vogelweibchen z. B., dem man unaufhörlich das Ei aus dem Neste nahm, legte stets neue, wenn auch immer kleinere Eier, bis man sie, nachdem ihr das 29. genommen war, tot im Neste fand. Ebenso wenig ist der Instinkt ein im Gehirn tätiger Mechanismus, der maschinenmäßig die instinktiven Handlungen ausführt, denn dann würden diese immer auf dieselbe Weise fortgehen; aber dieselbe Vogelart, die in Südafrika ihr Nest mit Dornen umzäunt, um es gegen Schlangen und Affen zu schützen, unterläßt diese Vorsichtsmaßregel dort, wo solche Feinde nicht zu fürchten sind. Unzählige Beispiele zeigen, daß sich der Instinkt den Verhältnissen anpaßt, und daß daher die instinktiven Handlungen die reichste Abwechslung aufweisen und den Handlungen bewußter Überlegung täuschend ähnlich sehen.

Daß das Tier mit vollem Bewußtsein viele Handlungen ausführt, ist unzweifelhaft, und selbst bei rein instinktivem Handeln ist sich das Tier der Mittel bewußt, die es wählt, des Ziels, das erreicht werden soll, allerdings nicht früher, als bis es durch die Erfahrung dahinter gekommen ist. Auch vom Tier gilt, daß es durch die Erfahrung lernt und daß sich der Verstand nach und nach ausbildet; das Eigentümliche der instinktiven Handlungen aber ist, daß das in der Einsamkeit erwachsene Tier dieselben ebenso pünktlich verrichtet, wie das Tier, welches von seinen Eltern unterrichtet worden ist; ja, sie werden mit einer Sicherheit und einer Klugheit ausgeführt, die den bewußten und überlegten Handlungen gewöhnlich fehlt. Man denke nur an die Raupe einer Saturnia, die sich in ihre Puppenhülle einspinnt und sich ein Gewölbe baut mit einer Art Tür, die von innen leicht zu öffnen ist, damit der Schmetterling leicht hinauskomme, die aber gegen einen Druck von außen Widerstand leistet. Die Tür ist nämlich aus Borsten gemacht, die sich von innen auseinanderbiegen, aber einen gemeinsamen elastischen Widerstand gegen äußern Druck leisten. Hier, wie in unzähligen andern Fällen, kann es sich nie um einen bewußten Plan handeln oder um Berechnung, die auf Erfahrung gegründet ist, sondern nur um eine unbewußte Kenntnis von unmittelbarer Gewißheit. Die meisten Tiere kennen ihre natürlichen Feinde, ehe sie deren feindliche Absichten erfahrungsmäßig kennen gelernt haben. Junge Tauben werden auch ohne Anleitung älterer scheu, wenn ein Raubvogel naht. Kein Tier, dessen Instinkt nicht durch naturwidrige Gewöhnung getötet ist, verzehrt giftige Pflanzen. Sie kennen nicht nur die passenden Nahrungsmittel, sondern suchen auch passende Heilmittel auf. Einigermaßen gilt dies auch von kleinen Kindern, die Kreide essen, wenn sie an Magensäure leiden, und Kohlenstücke, wenn sie andre Magenschmerzen haben. Die Feldmäuse beißen die gesammelten Körner entzwei und

nehmen die Samen heraus, damit sie nicht im Winter keimen sollen. Andre Äußerungen des Instinkts sind nicht weniger erstaunlich. Man hat Beispiele von Hunden, die viele Meilen über Wasser und Land in einem finsteren Sacke geführt worden sind, aber, sobald sie frei werden, zur Heimat zurückeilen, ohne über den Weg im Zweifel zu sein. Dies alles zeugt vom Dasein einer Art unreflektierten Hellsehens in den Instinkten der Tiere, auf dessen Beschaffenheit man möglicherweise nach dem Hellsehen schließen kann, das auch beim Menschen unter gewissen Umständen vorkommen kann. Hartmann führt an, daß nicht selten ein Kranker, bei dem es gelungen ist, ein intermittierendes Fieber zu unterdrücken, die Zeit richtig voraussagt, in der ein Krampfanfall eintreten und aufhören wird, und in somnambulem Zustande äußert sich der Heilinstinkt oft im Ahnen der passenden Heilmittel. Viele Menschen haben auch eine Vorempfindung ihres bevorstehenden Todes. Bei den Tieren ist diese Vorempfindung sehr gewöhnlich, obgleich sie es nicht wissen oder verstehen, daß sie sterben müssen. Wenn sie das Ende nahen fühlen, schleichen sie sich fort nach entlegenen, versteckten Plätzen; dies ist die Ursache, warum man selbst in Städten so selten Gerippe von Katzen findet.

Der Instinkt äußert sich aber nicht nur individuell, bei jedem Tiere für sich, sondern auch als Gesellschaftsinstinkt, wie bei den Bienen und Ameisen, wo die kompliziertesten Unternehmungen gemeinsam ausgeführt werden und jeder ohne Meinungsverschiedenheit und Zwietracht seinen Platz einnimmt und seine Sache ausführt. Das kann nur so erklärt werden, daß z. B. jede Biene eine unbewußte hellseherische Vorstellung des Gesamtplans hat, daß aber nur das, was der einzelnen Biene zu tun obliegt, in deren Bewußtsein tritt als ein Mittel für die Vollendung des Planes. Bei den Menschen offenbart sich derselbe Gesellschaftsinstinkt in der Entstehung der Sprachen und in den großen politischen und sozialen Bewegungen der

Weltgeschichte. Der Instinkt, das unbewußte Gemütsleben, ist der innerste Kern jedes Wesens. Dies ist der Schlußsatz, zu dem Hartmann auf diesem Gebiete kommt.

Er geht von da zu einem andern über, zu den sogenannten Reflexbewegungen und dem Unbewußten darin. Wer kann glauben, daß bewußte Überlegung, mit all dem Zweifel und Verzug, den eine solche mit sich bringt, die Ursache sei, daß das Auge sich plötzlich schließt, sobald es von einer Gefahr bedroht wird; daß sich der Kopf zur Seite neigt, wenn ein Stein herniederfällt; daß der Fechter blitzschnell die Degenstöße pariert; daß der Körper während des Gehens stets seinen Gleichgewichtspunkt findet u. s. w.? Diese Bewegungen sind nicht mit den wirklichen instinktiven Handlungen zu verwechseln, denn sie beruhen zum Teil wenigstens auf Gewohnheit und Übung, aber Gewohnheit und Übung wirken gerade so, daß diese Bewegungen ausgeführt werden können, ohne daß das Bewußtsein dieselben hervorruft und begleitet; je ausgebildeter Gewohnheit und Fertigkeit, desto weniger Überlegung, und je weniger Überlegung, desto sicherer werden die Bewegungen vollzogen. Ferner macht Hartmann auf die unbewußt heilende Kraft aufmerksam, die sich in den Organismen findet und wirksam wird, wenn ihre Organe verletzt worden sind. Diese unbewußt heilende Tätigkeit ist am stärksten bei den niedrigeren Tieren und nimmt in demselben Maße ab, wie das Bewußtsein zunimmt, ist also am schwächsten beim Menschen, dessen Bewußtsein am entwickeltsten ist. Diese heilende Kraft, die z. B. dem Krebse neue Gliedmaßen gibt für die, welche er verloren hat, ist unzweifelhaft im Grunde dieselbe Kraft, welche die Tierkörper selbst erschafft, und dieselbe Kraft, welche als Instinkt wirkt, um sie zu ernähren, zu schützen und fortzupflanzen. Wer glaubt, es sei zu kühn behauptet, daß derselbe Instinkt, der die Wohnungen und Nester der Tiere baut, auch ihre Körper aufbaut und formt, dessen Zweifel wird zerstreut werden, wenn er sieht, wie die eine Art Bautätigkeit in

die andre übergeht. Der Vogel baut sein Nest aus überall herbeigeholtem Material und verläßt es, wenn er will. Die Mottenlarven machen sich Hülsen aus dem Haar oder der Wolle, die sie überall mit sich führen. Die Seidenraupe bildet sich ihr Haus aus ihrem eignen Organismus. Die Weinbergsschnecke schließt im Winter ihre Wohnung mit einem Deckel, den sie aus den ausgeschwitzten Säften ihres eignen Körpers verfertigt, der aber dennoch mit ihrem Körper nicht zusammenhängt. Bei vielen andern Schnecken aber ist der Deckel durch Muskelbänder stets mit dem Tiere verbunden. So sieht man, wie der Bauinstinkt mit dem körpergestaltenden Instinkt zusammenhängt und eins mit diesem ist. Wie der Instinkt das Eichhörnchen lehrt, größere Vorräte zu sammeln, wenn ein längerer Winter vor der Tür steht, so bekommen auch die Hunde, die Pferde und das Wild während solcher Jahre einen dichteren Winterpelz. Es ist der Instinkt, der speziell unbewußte Charakter, der den Körper des Tieres formt und nach seiner eignen Idee gestaltet; aber es ist nicht der Körper, der den Instinkt erzeugt und bestimmt.

Hartmann untersucht darauf den Instinkt im Menschengeist, in der Geschlechtsliebe, im Gefühl, im Charakter und in der Sittlichkeit, im ästhetischen Urteil und in der künstlerischen Tätigkeit, das Unbewußte in der Entstehung der Sprache, im Denken, in der Entstehung sinnlicher Wahrnehmungen, in der Mystik und der Geschichte. Die Bestimmung des Weibes macht sich schon bei dem kleinen Mädchen bemerkbar, das sich anmutig und manierlich putzt, sich mit Schmuck behängt, sein Püppchen zärtlich pflegt oder spielend an der Hausarbeit teilnimmt. Die Natur des Mannes zeigt sich schon bei dem Knaben, der, mit zerrissenen Hosen nach der letzten Kletterei oder Schlägerei, sich in der Ecke ein Haus baut, Räuber und Soldaten spielt, auf jedem Stocke reitet, in jedem Stabe Säbel oder Gewehr sieht, mitunter über man weiß nicht was nachsinnt und sein größtes Vergnügen in Kraftproben findet, die seine

Muskeln üben. — Was den Geschlechtsinstinkt anbelangt, so hat Hartmann darüber ein Kapitel geschrieben, das die verschiedene Beschaffenheit des Instinkts bei Mann und Weib zu erklären sucht und in grellen Farben malt, wie dämonisch die Liebe wirkt, wie sie sich in alle möglichen Verkleidungen hüllt und die schönsten und leersten Illusionen erregt, alles um das Menschengeschlecht zu erhalten und damit diejenigen Individuen beider Geschlechter einander finden können, welche in ihrer Vereinigung eine starke und intelligente Nachkommenschaft am besten sichern, ohne daß dieser Naturtrieb die geringste Rücksicht darauf nimmt, ob diese selben Individuen im übrigen glücklich zusammenleben können. Deshalb glaubt Hartmann, daß die Freundschaft, welche ein Produkt von Bewußtsein und Reflexion ist, für das Glück der Eheleute weit unentbehrlicher ist, als die bald schwindende instinktive Liebe. Auch zwei wahre Freunde können nicht ohne einander leben, und sie sind im stande, einander jedes beliebige Opfer zu bringen, ganz wie zwei Liebende. Aber welch ein Unterschied zwischen Freundschaft und Liebe! Die eine ist ein holder schöner Herbstabend von mildem und gesättigtem Kolorit, die andere ein schaurig entzückendes Frühlingsgewitter; jene eine klare und reine Harmonie, diese das Flüstern und Rauschen der Äolsharfe, das ewig Unfaßbare, Unsagbare, Unausprechliche; jene ein lichter Tempel, diese ein in ewiges Dunkel gehülltes Mysterium. Kein Jahr verfließt, ohne daß in Europa eine Menge Selbstmorde, Doppelmorde und Fälle von Wahnsinn infolge unglücklicher Liebe vorkommen. Die vielen durch die Liebe geknickten Existenzen beweisen deutlich genug, daß man es bei der Liebe nicht mit einem Narrenspiele, einem romantischen Scherze zu tun hat, sondern mit einer dämonischen Macht, welche, wenn Hindernisse ihr in den Weg gelegt werden, blutige Opfer fordert. Wenn alle diejenigen, welche dieser nicht zu besänftigende Instinkt vereinigen will, wirklich einander bekommen könnten, und

wenn die sozialen Verhältnisse derart wären, daß die Kinder aus solchen Ehen auf gute Pflege rechnen könnten, so würden, nach Hartmanns Ansicht, die kommenden Geschlechter außerordentlich an Kraft und Intelligenz verbessert werden, denn das unbewußte Wesen, das der Grund der Welt ist und sich als Instinkt bei den Individuen äußert, strebt eben nach einer immer höheren intellektuellen Entwickelung der Menschen; aber die Zahl der glücklichen Ehen würde wahrscheinlich nicht größer werden als jetzt, denn das Glück der Eheleute wird von diesem Dämon für nichts geachtet. Die Wahl, welche zwei Liebende in dem Augenblicke treffen, in dem sie sich lieb gewinnen und einander begehren, beruht nach Hartmann auf den bei der Begegnung beiderseits erregten unbewußten Vorstellungen von denjenigen Eigenschaften, welche bei dem einen wie bei dem andern Teile für die Entstehung gesunder und hochbegabter Nachkommen am zweckdienlichsten sind. — Was von der Liebe gilt, gilt auch von den meisten andern Gefühlen und Stimmungen. Sie haben ihren Grund in unbewußten Vorstellungen, oft in unbewußten Vorstellungen von dem gesunden oder leidenden Zustande des eigenen Organismus.

Das Unbewußte zeigt sich auch im menschlichen Charakter. Der Mensch kennt nicht mehr als die Oberfläche von sich selbst. Nur auf dieser leuchtet das Bewußtsein, aber darunter liegt die unermeßliche Tiefe des Unbewußten. Wie oft glaubt doch das Bewußtsein, die Stärke aller in einem bestimmten Falle wirksamen Wünsche und Begierden in unserem Innern abgewägt zu haben; aber dann, wenn es zum Handeln kommt, finden wir zu unserer höchsten Überraschung, daß unser Wille ein anderes Resultat zeitigt, als wir berechnet hatten! Die Werkstatt des Willens liegt im Unbewußten, und was dort geschmiedet wird, das bekommt man fast immer erst dann zu sehen, wenn es als geschehene Tat an den Tag kommt. Vielleicht gelingt es einmal jemandem, mit Hilfe

des Spiegels und optischer Apparate einige Blicke in diese Werkstatt zu werfen, niemals aber werden diese in die unterste Tiefe der Seele eindringen. Das eigentümliche Wesen, welches unsern Charakter ausmacht, unser wirkliches Ich, dem wir Verdienst und Schuld anrechnen und Verantwortlichkeit zuschreiben, liegt unserem Bewußtsein ferner als irgend etwas anderes in uns, und wir können unsern eigenen Charakter auf keine andere Weise studieren, wie den anderer Menschen, dadurch nämlich, daß wir Schlüsse aus unsern Handlungen ziehen. Der Bibelspruch: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen", gilt auch für die Selbsterkenntnis; wie oft betrügen wir uns dabei doch selbst, indem wir glauben, Handlungen aus besseren Beweggründen ausgeführt zu haben, als wirklich der Fall ist, was uns zuweilen ja durch einen Zufall zu unserer Beschämung hinterher klar wird.

Betreffs des Unbewußten im künstlerischen und poetischen Schaffen kann ich mich kurz fassen, denn was Hartmann hier ausführt, ist wohl den meisten bekannt. Das gewöhnliche Talent und der Dilettantismus erzeugen ihre Werke auf bewußte Weise mittels einer verständigen Auswahl, die vom ästhetischen Urteil geleitet wird. Die meisten Künstler und wohl auch die weit überwiegende Zahl der heutigen Dichter schaffen auf diese bewußte Weise. Aber mit den wirklich schöpferischen Genies ist es nicht so. Bei ihnen kommt die Kritik und das Ausarbeiten der Einzelheiten erst später, nachdem ihnen erst auf eine ihnen selbst unbegreifliche Weise etwas aus einem Gusse geschenkt worden ist, in welchem alle Teile so unentbehrlich, zweckmässig und harmonisch sind, wie bei den schönen Organismen der Natur. Diese Tatsachen werden von den wirklichen Genies aller Völker und aller Zeiten bezeugt. Sie erhalten ihre Offenbarungen als die Gabe eines unsichtbaren Wesens in einem Zustande, in dem sie gleichsam zwischen dem Unbewußten und dem Bewußten schweben, fast sich selbst vergessen. Daher

nennt Plato diesen Zustand, in dem wahre Dichter und Künstler konzipieren, „einen göttlichen Wahnsinn, der wertvoller ist als nüchterne Besinnung, und in ihm erzeugt der Dichter oder der Künstler dann etwas Göttliches, in dem die Seele, wie in einem klar strahlenden Abbilde, das wieder erkennt, was sie in Augenblicken der Entzückung geschaut, als sie Gottes Wege ging, und das Anschauen dieses Bildes erfüllt sie mit Freude und Liebe.“ Eines der reinsten Genies und zugleich eine grundehrliche, kindliche Natur war Mozart. Man hat einen Brief von ihm, in dem er sich auf den Wunsch eines Freundes über sein musikalisches Schaffen äußert. Er erzählt, daß die Gedanken auf ihn einströmen, wenn er ganz für sich ist, auf Spazierwegen oder Reisen im Wagen, oder in der Nacht, wenn er nicht schlafen kann; aber „woher und wie, das weiß ich nicht, kann auch nichts dazu. Und die Gedanken fügen sich zu einem Ganzen, und das Musikstück, wie lang es auch sei, überschaue ich im Geiste wie ein schönes Bild oder einen schönen Menschen. Alles Finden und Machen geht in mir nur wie in einem schönstarken Traum vor“. So äußert sich Mozart. Man weiß von dem ebenso kindlich reinen italienischen Maler Fra Giovanni Angelico da Fiesole, daß er sich im vollen Ernst inspiriert glaubte, und seine unvergleichlich naiven und schönen Gemälde bezeugen es, daß sein Glaube Wahrheit war. Von dem größten Dichter unseres Jahrhunderts Victor Hugo gilt dasselbe. In seinen aus dem Unbewußten fließenden Eingebungen hat er einen Anker gefunden für den Glauben an Gott, menschliches Fortschreiten, Pflichten gegen das Ideal und persönliche Unsterblichkeit, den er in einer teils zweifelskranken, teils abergläubischen Zeit unablässig und mit immer neuer Begeisterung verkündigt.

Es ist aber nicht nur beim Menschen so, daß sich das Unbewußte als eine Schönheit erzeugende Kraft offenbart, sondern auch in der Natur. Jede Pfauenfeder bekundet, daß diese Kraft eine unbewußte oder über-

bewußte Vernunft ist, welche planmäßig schafft. Jede Wimper lagert auf verschiedenen Entfernungen vom Kiele verschiedene Farbstoffe ab. Die Entfernungen dieser Farbengrenzen von dem Kiele sind auf jeder Wimper andere, aber wenn sie zusammengelegt werden, entstehen geschlossene Figuren, die sogen. Pfauenaugen. An unseren Gartenblumen kann man sehen, wie auch in dem geheimnisvollen Leben und in der Entwicklung der Pflanzen der Schönheitstrieb wohnt, welcher bei wildem Wachstum nur zu sehr unterdrückt und im Kampfe ums Dasein erstickt wird. So bald man den Pflanzen diesen Kampf einigermaßen erspart, so bricht der Schönheitstrieb hervor, und die unansehnlichsten Blumen wilder Gewächse werden unter unsrer Obhut zu Prachtexemplaren. Als Grundsatz kann man aussprechen, daß jedes Wesen so schön ist, als es bei seiner Lebensweise sein kann. Wird die Lebensweise verbessert, wächst auch die Schönheit. Bei einem Volke, dessen gebildete Klassen gleichgültig zusehen, wie die große Menge der Nation in Not, Schmutz, Bedrückung und Unwissenheit lebt, rächt sich diese Gleichgültigkeit im Laufe der Zeit durch eine Verschlechterung des Rassetypus der ganzen Nation, denn die vornehmen Klassen rekrutieren sich stets aus den Reihen der Niederen, und auch auf sie geht damit etwas von deren Roheit und Schwäche in Typus, Gestalt und Haltung über.

Was die Entstehung der Sprachen betrifft, so stimmen wohl alle Sprachforscher unserer Tage darin überein, daß die Sprachen Schöpfungen eines unbewußten, zur Sprachbildung nötigenden Instinktes sind; denn die Sprachen mit dem wunderbar tiefsinnigen Organismus ihrer überall gemeinsamen Formen können nicht dem armseligen, bewußten Denken entsprungen sein, dessen die Menschen fähig waren, ehe sie eine Umgangssprache erhielten; denn erst durch die Sprache wird das bewußte Denken entbunden und tätig. Die Sprache wäre nie erfunden, wenn nicht ihr Typus in der unbewußten Vernunftwelt des

Menschen existiert hätte. Die spekulative Tiefe und Herrlichkeit der Sprache, ihre wunderbare organische Einheit übertreffen alles, was der Mensch mit bewußter Überlegung schaffen kann. Die Sprache ist ein Erzeugnis der unbewußten Geistestätigkeit, die sich überall offenbart, hier in den Naturinstinkten, dort in den intellektuellen Instinkten, hier in den persönlichen, dort in den gemeinsamen Instinkten der Masse, und überall entspricht diese unbewußte Geistestätigkeit mit unfehlbarer hellseherischer Sicherheit der Masse von Bedürfnissen, die sich im Menschenleben geltend machen.

Aus der breit angelegten Untersuchung des Unbewußten im Denken des Menschen, die Hartmann unternimmt, will ich nur einige wenige Zeilen zitieren, die er dem Psychiater Jessen entliehen: „Wenn wir mit der ganzen Kraft des Geistes über etwas nachdenken, so können wir dabei in einen Zustand von Bewußtlosigkeit versinken, in welchem wir nicht nur die Außenwelt vergessen, sondern auch von uns selber und den in uns sich bewegenden Gedanken gar nichts wissen. Nach kürzerer oder längerer Zeit erwachen wir dann plötzlich, wie aus einem Traume, und in demselben Augenblick tritt gewöhnlich das Resultat unseres Nachdenkens klar und deutlich im Bewußtsein hervor, ohne daß wir wissen, wie wir dazu gekommen sind.“ — Ich will nur hinzufügen, was wir alle wissen, daß die Formen unseres Denkens von uns unbewußt gehandhabt werden und daß die Begriffsbildung im Gehirn des Kindes ein ganz unbewußter Vorgang ist. Wir denken nach den Regeln der Logik und sprechen nach denen der Sprachlehre, ehe wir eine bewußte Vorstellung von Logik und Grammatik haben.

Mit Bezug auf unsere Gesichts-, Gehör- und Gefühlsempfindungen erinnert Hartmann daran, daß das, was wir sehen, hören und fühlen, nicht die Dinge selbst sind, sondern deren Eindrücke in unserem Gehirn oder in unserer Seele, und daß es rein instinktiv geschieht, daß

das Tier und das Kind diese Wahrnehmungen aus sich heraus verlegen und glauben, sie seien die Dinge selbst, obgleich sie nur unsere Führer durch die wirklichen Dinge sind, die wir weder sehen, noch fühlen können. Die Sicherheit, mit der sich die Tiere schon kurz nach der Geburt bewegen, die Angemessenheit, mit der sie sich zur Außenwelt verhalten, würden ohne diese instinktive Verwechslung der inneren Wahrnehmungen und der ihnen entsprechenden äußeren Dinge unmöglich sein.

In dem Kapitel über das Unbewußte in der Geschichte hebt Hartmann hervor, wie ein Weltplan, der hoch über dem bewußten Denken der einzelnen Menschen steht und dessen Grundzüge erst für die neuere Forschung erkennbar geworden sind, der Menschheitsgeschichte zu grunde liegt. Dieser Weltplan läuft auf ein kulturelles Fortschreiten hinaus, will das Wissen der Menschen erhöhen und die Formen ihres Zusammenlebens veredeln. Die Mittel hierfür sind von zweierlei Art: einerseits Einpflanzung instinktiver Triebe in die Massen, anderseits Erzeugung wegweisender und bahnbrechender Genies. Dieser dunkle Trieb, der sich von Zeit zu Zeit bei den Massen in Völkerzügen, Auswanderungen, Kreuzzügen, religiösen, politischen und sozialen Revolutionen äußert, leitet sie mit wirklich dämonischer Gewalt nach einem ihnen unbewußten Ziele. Zu andern Zielen kommt das Unbewußte auf friedlicherem Wege, dadurch daß es zu rechter Zeit das rechte Genie hervorruft, welches im stande ist, gerade die Aufgabe zu lösen, deren Lösung die Mitwelt dieses Genies herbeisehnt. Hartmann sucht nun in großen Zügen die Fortschritte der Menschheit auf kirchlichem, staatlichem und wissenschaftlichem Gebiete zu schildern und sucht auch den Vorhang der Zukunft dieser Gebiete ein wenig zu lüften und macht dabei besonders darauf aufmerksam, wie neben dem Staate und der Kirche, für die meisten noch unsichtbar, eine Institution zu entstehen beginnt, die er die Gesellschaft nennt und die dazu bestimmt ist, die

Organisation der Arbeit in weitestem Sinne, die Erziehung der Jugend zu geistiger und körperlicher Arbeitsfähigkeit und die Sorge für die Arbeitsunfähigen zu übernehmen.

So hat Hartmann auf allen Gebieten das Dasein einer unbewußten oder überbewußten Vernunft dargetan als den Grund aller Erscheinungen, als die Tiefe, aus welcher alle endlichen Wesen aufsteigen, um wieder darin zu versinken. Wie wir sehen, ist Hartmanns Gott nicht nur ein blinder Willenstrieb, wie derjenige Schopenhauers. Er ist ein Wesen, welches mit dem blinden Willenstriebe eine hellseherische, wunderbare Weisheit vereinigt. Ebenfalls sehen wir, daß Hartmann Optimist in dem Sinne ist, daß er von einem Fortschreiten der Menschheit überzeugt ist und von der Pflicht eines jeden, für dieses Fortschreiten eifrig zu wirken. Woher kommt denn aber sein Pessimismus? Hartmann, wie die meisten andern deutschen Philosophen, zieht Gott in das Zeitliche hinab und macht ihn zu einem Zeitwesen; von Schopenhauer hat er das unglückliche Erbe der Vorstellung von einer Willenskraft übernommen, welche wenigstens anfänglich, und zwar im Welterschaffungsakt selbst unabhängig von der Vernunft gewirkt haben soll; daraus folgt dann ferner, daß er diesem höchsten Wesen die Attribute der Sittlichkeit, Güte und Gerechtigkeit absprechen muß; er sieht sie als Ideen an, die nur in der Welt des Menschen, nicht aber für das höchste Wesen oder in der Natur Geltung haben.

Auf diese Weise hat er die metaphysische Unterlage für seinen Pessimismus erhalten. Nun gilt es, aus der Erfahrung, aus dem faktischen Zustande der Welt zu beweisen, daß sie eine Welt überwiegenden Leidens und Elends ist.

Ich werde in meiner nächsten Vorlesung diese seine Erfahrungsbeweise darstellen und bei aller Anerkennung des Wahren und Richtigen, das der Hartmannsche Pessimismus enthält, auch auf das Unrichtige sowohl in der Beweisführung als auch in der Auffassung hinzuweisen suchen.

10.

Im zweiten Teil seiner philosophischen Hauptarbeit widmet Hartmann ein besonderes Kapitel den Erfahrungsbeweisen für seine pessimistische Weltanschauung. Das Kapitel hat die Überschrift: „Die Unvernunft des Wollens und das Elend des Daseins“. Hartmann beginnt damit, dem Optimismus eine kleine Einräumung zu machen. Schopenhauer hatte nämlich, wie wir wissen, angenommen, daß alle Lust und Freude nur etwas Negatives sei, in nichts anderem bestehe als in der Aufhebung einer Unlust, der Stillung eines Schmerzes oder der Befriedigung eines Wunsches. Hartmann wendet dagegen ein, daß man, wie die Erfahrung zeigt, eine Freude erleben, einen Genuß haben kann, ohne vorher irgendwie Verlangen oder Sehnsucht darnach oder den Schmerz des Entbehrens gefühlt zu haben. Dies tritt z. B. ein, wenn man unerwartet einen Wohlgeruch empfindet oder schöne Musik oder ein ansprechendes Gedicht hört, oder auch, wenn plötzlich eine schöne Landschaft oder ein herrliches Kunstwerk sich unserm Auge zeigt. Bei solchen Gelegenheiten spürt man nicht eher etwas von unruhigem Verlangen, als bis der Augenblick des Genusses eintritt und dasselbe befriedigt. Hartmann räumt also ein, daß es ebenso wohl eine positive Lust, wie eine positive Unlust gibt; aber er fügt hinzu, daß die positiven Genüsse nur wenig zahlreich sind, und daß sie auch nur einige flüchtige Minuten im Menschenleben ausfüllen. Die Unlust und der Schmerz überwiegen durchaus, und das muß auch nach Hartmann notwendig der Fall sein, weil gerade durch die Gefühle der Unlust und des Schmerzes bei Mensch und Tier das Bewußtsein geweckt und entwickelt wird. Gäbe es jene nicht, so gäbe es auch kein Bewußtsein. Ebenso wie der Bach in gleichmäßigem Laufe ohne Wirbel dahinfließt, wenn ihm keine Steine oder andere Hindernisse begegnen, ebenso würde ein Leben, in dem alle Wünsche befriedigt

würden, in dem der blinden Willenskraft kein Hindernis entgegenträte, völlig unbeachtet, völlig unreflektiert verlaufen, genau so, wie es mit dem normalen, ungehemmten Atmungsprozeß bei uns der Fall ist. Und nun geht Hartmann dazu über, seine Ansicht, daß unser Dasein mehr Leid als Glück aufzuweisen hat, durch Erfahrungstatsachen zu stützen.

Gesundheit, Jugend, Freiheit und Auskommen werden mit Recht zu dem Besten gezählt, was uns das Leben bietet, und doch bedeuten dieselben, sagt Hartmann wie Schopenhauer, nicht an und für sich ein Glück, eine Freude; sie stehen auf der Skala des menschlichen Gefühlslebens einfach im Nullpunkt. Sie bedeuten nichts als die Abwesenheit von Krankheit, Alter, Knechtschaft und Not. Hinsichtlich der Gesundheit ist dies ohne weiteres deutlich. Nur der Nervenkranke fühlt unmittelbar, daß er Nerven hat; nur der Augenkranke empfindet unmittelbar, daß er Augen hat. Der vollkommen gesunde Mensch merkt nur durch das Gesicht und das äußere Gefühl, daß er einen Körper hat. Mit der Freiheit steht es ganz ebenso. Wenn jemand seine Handlungen frei bestimmt, meint er, es müsse so sein, und empfindet keine besondere Freude darüber; dagegen empfindet er mit Schmerz jeden Zwang von außen; dieser kommt ihm wie ein Eingriff in sein natürliches Recht vor, das er mit dem freien Tiere, mit jeder Atomkraft gemein hat. Was von der Gesundheit gilt, das gilt auch von der Jugend, deren beste Eigenschaft gerade die ungestörte Gesundheit ist. Und was eine gesicherte Lebensstellung betrifft, die uns des Kampfes mit der Not enthebt, uns gegen Hunger und Durst, Kälte und Nässe sichert, so ist sie zwar ein negatives Gut von großem Wert, aber bedeutet keinen Genuß an sich. Im Gegenteil. Ein gesichertes Dasein, in dem keine neuen Bedürfnisse sich einstellen und Befriedigung heischen, ist eine Plage, ist voll von Überdruß, voll langweiliger, inhaltsleerer Tage. Sonst füllt man die unerträglich leere Zeit

mit Arbeit aus. Aber, sagt Hartmann, niemand arbeitet, der nicht dazu durch Not oder Langeweile getrieben wird; die Arbeit ist also, behauptet er, ein Übel, aber ein kleineres, das man auf sich nimmt, um einem weit größeren zu entgehen, das auch durch die Gewohnheit erträglich wird. Während der Arbeit tröstet sich der Mensch mit der Aussicht auf Ruhe, und während der Ruhe mit ihren schnell erscheinenden Begleiterinnen, der Langeweile und der Leere, tröstet man sich mit der Arbeit. Diese Abwechslung von Arbeit und Ruhe erinnert an den Kranken, der sich im Bett hin und her wendet und bald die eine Lage ebenso unbequem findet als die andere.

Schiller hat in einem seiner Gedichte gesagt, daß Hunger und Liebe die zwei Triebkräfte sind, die das Weltgetriebe erhalten. Der Hunger ist ein Übel, das sich bis zu einer fürchterlichen Qual steigern kann, gegen welche auch der von dem besten aller Köche gewürzte Genuß der Stillung des Hungers nichts bedeutet. Denjenigen, die den Hunger stillen können, sobald er sich einstellt, bereitet die Mahlzeit in den meisten Fällen größere Lust als der Hunger Unlust. Aber die meisten der 1300 Millionen Menschen auf der Erde haben entweder stets eine kaum hinlängliche oder sogar eine ganz unzureichende Nahrung, oder auch — sie leben, wie viele wilde Völkerstämme, bald in einer Schwelgerei, die ihnen durchaus nicht in überwiegendem Maße Genuß bringt, bald in völligem Mangel an Lebensmitteln, der sie zu langwierigen Hungerqualen verurteilt. Legt man nun zu den Plagen des Hungers auch diejenigen des Durstes, denen die Tiere in Wüsten, Steppen und andern Gegenden, in denen das Wasser im Sommer wegtrocknet, ausgesetzt sind, erinnert man sich daran, daß auf großen Länderstrecken in gewissen Jahreszeiten ganze Tierarten aus Mangel an Nahrungsmitteln fast aussterben können, so leuchtet ein, daß die von Hunger, Durst und deren Folgen hervorgerufenen Plagen bei weitem die Lust über-

wiegen, welche die Befriedigung dieser Bedürfnisse mit sich bringen kann. Die Zeit liegt nicht weit hinter uns, in der man in Europa jedes siebente Jahr auf eine Hungersnot rechnete; auf dem größten Teil der Erde liegt die Sache noch ebenso, und teure Zeiten, die die armen Klassen treffen, wird man wohl nie verhindern können. Je weniger grausam und verheerend sich die Kriege gestalten, je mehr eine vermehrte Reinlichkeit und verbesserte Gesundheitspflege den Seuchen vorbeugen, desto mehr wird sich das Menschengeschlecht vermehren und endlich jene Grenze erreichen, über die hinaus es der Chemie und der Landwirtschaft unmöglich wird, Nahrungsmittel zu schaffen. Die Hungersnot wird dann der hauptsächliche, stets tätige Regulator sein, der die steigende Menschenflut hindert, überzufluten.

Was die andre große Triebfeder der Natur, die Liebe, betrifft, so habe ich schon vorher die Ansicht Hartmanns in dieser Beziehung mitgeteilt. Die Leiden, die die Liebe nach sich zieht, sind wirklich; ihre Freuden sind illusorisch oder schnell vorübergehend. Geht es so weiter, wie bisher, wachsen der Luxus und die Ansprüche auf Bequemlichkeit mit den Fortschritten der materiellen Kultur, so wird die Schwierigkeit, ein eignes Heim und eine eigne Familie zu gründen, immer größer werden, das Alter, in dem sich die Männer verheiraten können, wird immer höher hinaufrücken, und die traurigen Folgen dieser Tatsache für die Sittlichkeit der Gesellschaft werden immer schrecklicher werden. Sieht man aber auf die mehr geistige Seite der Liebe, auf das heilige Streben eines liebenden Herzens, dem Geliebten alles zu sein, so vermehren sich die Schatten des Gemäldes, statt sich zu mindern. Der eine Teil liebt gewöhnlich stärker als der andre, und wenn einer kalt wird, fühlt sich der andre treulos verlassen und getäuscht. Wer all den Schmerz wiegen könnte, der in der Welt durch gebrochene Liebeseide oder durch unerwiderte Liebe geweckt worden ist, der würde finden, daß er alles Liebes-

glück weit überwiegt, schon aus dem Grunde, weil dieser Schmerz selbst von der Zeit nur sehr schwer geheilt werden kann, während das Glück der Liebe bald schwindet, um bestenfalls in das der treuen und ruhigen Freundschaft überzugehen. Am grausamsten wirkt dieser Schmerz bei dem zarten, edlen Weibe, das in aufrichtiger, tiefer Liebe dem Geliebten ihr ganzes Wesen opfert. Hartmann schließt seine breite, in alle Einzelheiten eingehende Untersuchung über die Liebe mit einer Äußerung des griechischen Dichters Anakreon: „Schlimm ist es, nicht zu lieben; schlimm aber auch zu lieben.“ Hartmann hält die Freundschaft für zuverlässiger und weniger schmerzhaft; hält aber auch dieses Gefühl nicht für besonders glückbringend. Teils hat die Freundschaft ihren Ursprung in der menschlichen Schwäche, die ihre Last nicht allein tragen kann, sondern einen Teil davon auf die Schultern des mitleidigen Freundes legt und diesem hiermit eine Last aufbürdet, die größer ist als die eigne Erleichterung; teils hat sie ihren Grund in einer gewissen Gemeinsamkeit der Interessen, weshalb man auch scheinbar sehr starke Freundschaften im Sande verrinnen sieht, sobald diese Gemeinsamkeit der Interessen aufhört. Die stärkste Gemeinschaft solcher Art ist die Ehe. Hartmann, der selbst ein glücklicher Gatte und Familienvater ist, glaubt, daß die meisten Ehen doch unglücklich sind, teils weil diejenigen Charaktere, die wirklich für einander passen, sich selten finden, teils auch weil die beiden Beteiligten selten einander gründlich kennen, ehe sie das Band knüpfen, am allermeisten aber, weil die Menschen gerade in den alltäglichen Dingen des Lebens sich am selbstsüchtigsten zeigen, einer des andern kleine Schwächen nicht tragen mag, beide die kleinen Ärgerlichkeiten, die ihnen zustoßen, nicht für sich behalten wollen, sondern gern ihre schlechte Laune im Familienkreise an ihren Nächsten auslassen, jeder dabei auf seine Rechte und Bequemlichkeiten pochend. Indessen ist die Macht der Gewohnheit so stark, daß auch die

Gatten, die sich miteinander nicht glücklich fühlen, sich trotzdem häufig noch unglücklicher fühlen, wenn das Band zwischen ihnen zerrissen wird. Glück, aber zugleich vermehrten Schmerz bereitet der wichtige Vater- und Mutterberuf. Die Trauer, wenn ein geliebtes Kind stirbt, die Sorgen für die Pflege und die Zukunft der Lebenden, die tausend Gefahren, die den Heranwachsenden auf ihrem Wege lauern und ihnen mit körperlichem und geistigem Verderben drohen — dies alles fällt den reinen und edlen Freuden des Elternberufes gegenüber so schwer ins Gewicht, daß Hartmann glaubt, diese werden in den Augen eines jeden Unparteiischen von jenen mehr als aufgewogen. Freilich wird diese Unparteilichkeit durch Instinkt und Illusion fast unmöglich gemacht.

Hartmann untersucht dann eine andre starke Triebfeder der menschlichen Handlungen, das Ehrgefühl, wobei er in diesem Begriff sehr verschiedene Dinge zusammenfaßt, wie Selbstachtung, Eitelkeit, Hoffart, Ehrgeiz und Herrschsucht. Die wahre Selbstachtung ist eine Stütze, ein Schild für den, der sie besitzt, denn sie schützt vor Versuchungen zum Bösen; sie ist aber an sich keine Quelle der Lust. Steigert sich dieses Gefühl bis zu Stolz und Selbstzufriedenheit — dieselbe sei berechtigt oder nicht —, so ist es für den, der es besitzt, freilich eine Quelle der Lust, aber auch eine Quelle starker Unlust; denn der Stolze fühlt sich oft verletzt, zurückgesetzt, beleidigt, er fragt sich stets, ob andre auch eine hinlänglich hohe Meinung von ihm haben, und er muß oft die heuchlerische Maske der Bescheidenheit tragen, um sich nicht Unannehmlichkeiten auszusetzen. Der Ehrgeiz kann ein nützlicher Sporn sein, ist an sich aber eine unersättliche, nie zu befriedigende Begierde, ein ewig treibendes nagendes Übel. Wohin man sich auch wendet, überall hört man Beamte und Offiziere über schlechte Beförderung und Günstlingswirtschaft klagen; Künstler, Schriftsteller und Gelehrte klagen über Neid, Kabalen, ungerechte Kritik.

Hat ein Ehrgeiziger Erfolg, so sieht er ihn als wohlverdient an und meint nur, derselbe sei zu spät gekommen, und so dient dieser Erfolg bloß dazu, seine Ansprüche höher zu schrauben. Das Schicksal des Ehrgeizigen gleicht im allgemeinen demjenigen der Opernsängerin: sie steigt in der Gunst des Publikums, gewöhnt sich an den Beifall, fordert die Triumphe als ihr Recht und wird gereizt, wenn sie ausbleiben. Früher oder später kommt dann eine jüngere Nebenbuhlerin mit frischerer Stimme, und sie betrachtet sich jetzt als eine gestürzte Größe. Ihr Sturz bereitet ihr jetzt tausendmal mehr Schmerzen, als ihr ehemals das Aufleuchten als Stern Genuß brachte. Was dazwischen liegt, die Triumphe, die sie auf dem Höhepunkt ihrer Bahn erntete, das alles war nur die Luft, die sie brauchte, um atmen zu können, sie empfand ihre Triumphe nie so recht als ein Glück. Übrigens liegt allem Ehrgeiz ein schmerzlicher Widerspruch zu grunde. Der Ruhmsüchtige trachtet nach der Gunst der Großen oder nach der Gunst des Volks, verachtet aber in seinem Herzen eines sowohl als das andre, und wenn er nicht gerade ganz dumm ist, so empfindet er in ruhigen Stunden, daß dasjenige, dem er nachläuft, eine Illusion ist. Daß aber weder eine solche Ahnung, ja nicht einmal die klare Erkenntnis dieser Tatsache die Leidenschaft der Ehrbegierde heilt, das sieht man an den Unzähligen, die nach Orden, Würden und Titeln jagen. Jedermann, sagt Hartmann, weiß, daß Orden und Titel nicht nach Verdienst, sondern bestenfalls nach dem Dienstalter oder an diejenigen verteilt werden, die einflußreiche Verwandte oder Gönner haben, daß aber oft genug der schlimmere Fall eintritt, daß sie Kriechern, Gleisnern oder solchen zufallen, die, um der Macht zu dienen, ihre Ehre preisgegeben haben, und doch können die Menschen danach Verlangen empfinden. Hartmann hält dies für ebenso unbegreiflich als es alltäglich ist. — Die Herrschsucht gleicht dem Ehrgeiz darin, daß sie ihrem Besitzer mehr Schmerz als Freude

verursacht, während sie zu gleicher Zeit bei den Beherrschten, deren Recht auf Freiheit sie zu nahe tritt, Unlust schafft. An der Macht, die auszuüben man gewohnt ist, hat man keine Freude mehr; jeder Widerstand aber macht sich schmerzlich bemerkbar, und ein Herrscher greift oft zu den schlimmsten Mitteln und bringt die schwersten Opfer, um denselben zu überwinden.

Hartmann geht dann dazu über, die in der Welt so gewöhnliche Ungerechtigkeit zu beleuchten, die darin liegt, daß der Selbstsüchtige, um sich einen Genuß zu verschaffen oder um sich ein Leid zu ersparen, einem einzelnen oder mehreren andern ein ähnliches oder noch größeres Leid zufügt. Hartmann zeigt nun, was übrigens selbstverständlich ist, daß das Elend der Welt, das Leid des Menschengeschlechts um so größer ist, je größer die Ungerechtigkeit ist. Wäre die Welt auch ursprünglich so eingerichtet gewesen, daß Lust und Unlust sich die Wage gehalten hätten, so würde doch die menschliche Ungerechtigkeit das Gewicht der Leidensschale ungeheuer gesteigert haben. Der größte Teil des Weltelends hat seinen Ursprung in der Bosheit des Menschen und — setzt Hartmann hinzu: in seinem Unverstand; denn oft peinigt jemand seine Umgebung aufs bitterste, ohne im geringsten die Absicht zu haben, sich ein Vergnügen zu bereiten. Dagegen ist die Gerechtigkeit außer stande, das Glück der Welt zu vermehren, denn wer recht tut, weiß, daß er damit nur seine Pflicht getan, und wer im ungetrübten Genusse seines Rechts steht, hat nur dann Grund, sich darüber zu freuen, wenn er das Gegenteil erwartet hat, und das Schmerzliche solcher Erwartung ist dann größer als die unvermutete Freude. Nicht die Gerechtigkeit, nur die tätige Nächstenliebe kann das Weltelend mindern. Aber auch diese bringt Leid mit sich, ja oft genug tiefen Schmerz; auch hat sie nur Wert als Palliativ; denn wenn es auch etwas Gutes ist, daß es Almosenspender gibt, die Tatsache, daß es Bettler gibt, ist doch weit schlimmer.

Wir kommen nun zum Erwerbstrieb und dem durch ihn erzeugten Vermögen, dem Reichtum und Hartmanns Ansicht darüber. Unter Erwerbstrieb versteht Hartmann ein Streben, das sich nicht mit dem Besitz von Wohnung, Nahrung und Kleidung begnügt, sondern mehr und zwar so viel als möglich zu erreichen sucht. Die heutige Statistik zeigt mit erschreckend deutlichen Ziffern, wie wenige es sind, die sich nicht genötigt sehen, das ganze Leben hindurch um das für den Tag Unentbehrliche zu kämpfen. Aber fragen wir, welche Vorteile uns ein darüber hinausgehendes Vermögen bietet, so lautet die Antwort zunächst, daß es uns durch seinen Kapitalwert oder, noch besser, durch seinen jährlichen Kapitalzins die Angst vor künftiger Not erspart. Es ist aber deutlich, daß dieser Nutzen nur negativer Art ist, und demselben wird von der Furcht vor Konjunkturen, die den Kapitalwert oder den Zins vermindern könnten, in bedeutendem Maße das Gleichgewicht gehalten. Weiter wird das Geld als der Zauberstab betrachtet, der uns den Zugang zu allen Genüssen des Lebens öffnet. Der Reichtum schenkt Einfluß, Ansehen, Macht über die, welche irgend einen Vorteil von uns erwarten. Hartmann zeigt indessen, daß diese Genüsse fast alle auf Illusionen beruhen und daß das Streben nach ihnen mehr Unlust als Lust bringt. Die einzigen Ausnahmen hiervon sind die Genüsse des Tisches, der Kunst und der Wissenschaft. Dies sind die einzigen positiven Freuden, die der Reichtum geben kann; was aber die Freuden des Tisches anbelangt, so wird dem Genusse in den meisten Fällen das Gleichgewicht gehalten von der Unfähigkeit, ihm vernünftige Grenzen zu stecken, und was die Genüsse der Wissenschaft und der Kunst betrifft, so gibt es auch unter den Reichen nicht so besonders viele, die dafür empfänglich sind, und außerdem sind diese Genüsse, wenigstens in den größeren Städten, durch die Museen und Bibliotheken, für alle, die selbst dafür empfänglich sind, zugänglich geworden. Ein dritter

Vorteil, den der Reichtum bietet, ist die Bequemlichkeit des Lebens. Das Halten vieler Diener, Equipagen, bequemer Wohnungen in der Stadt und auf dem Lande, Haushofmeister und Vermögensverwalter, alles dies hat bestenfalls den Zweck, das Leben bequem zu machen. Aber Bequemlichkeit ist keine positive Lust; sie bedeutet nichts als das Aufheben der Unbequemlichkeit. Die Gewöhnung an solche Bequemlichkeiten bewirkt bald, daß man dieselben eigentlich erst als ein Gut ansieht, wenn man sie verloren hat. Und je größere Gemächlichkeit, desto leichter stellt sich die Zuchtrute der Langenweile ein, die wiederum die sog. Zerstreuungen des Gesellschaftslebens, Bälle, Gesellschaften u. s. w. hervorruft, und diese wiederum bringen so viel Unruhe mit sich, legen so viel Zwang auf, daß sie ihrerseits zu Zuchtruten werden, zumal sie die falsche Maske der Freude tragen. Aber, fügen die Pessimisten hinzu, der Luxus schenkt doch auch einen andern Genuß, wenigstens den Emporkömmlingen, denen, die plötzlich reich geworden sind: das Vergnügen zu besitzen und zu zeigen, daß sie besitzen, was andere entbehren. Sie wollen das bittere Gefühl des Neids wecken, sie wollen die Armen durch dieses Gefühl unglücklicher machen, als sie es durch ihre Armut und Not sind. Ohne Zweifel gelingt ihnen das auch. So lange es Menschen gibt, die etwas für wertvoll und angenehm halten, nur weil andere es nicht auch besitzen können, so lange wird es auch Menschen geben, die nach gewissen Dingen trachten, nur deshalb weil andere sie besitzen. Hieraus entsteht ein neidischer, rücksichtsloser Wetteifer zwischen den Wohlhabenden untèreinander und eine staatsgefährliche Spannung zwischen ihnen und dem sogenannten vierten Stand, der einst dem dritten Stande zu seiner jetzigen sozialen Stellung verhalf, sich selbst aber der positiven Früchte des Sieges beraubt sieht. — Unser ganzes soziales Leben scheint den Pessimisten von einem wahnwitzigen Trachten nach einer leeren Illusion getrieben: Es ist die

Illusion, als ob Menschenglück so viel wie materieller Gewinn und materieller Genuss sei, eine wahnsinnige, fixe Idee, die das Mittel mit dem Zweck verwechselt, und unter solchen Verhältnissen ist eine schreckliche Krisis unvermeidlich. Während so einerseits die soziale Frage gestellt wird, wird andrerseits die sittliche oder die Frage nach dem Bestand der Ehe und der Familie laut. Die Entwicklung des materiellen Treibens und des Luxus droht auch dem Familienleben und der Sittlichkeit den Untergang. Die immer steigende Unzufriedenheit, mit der die Armen ihr Los tragen, die immer mehr gesteigerten Ansprüche auf Komfort und Bequemlichkeit bei allen denen, die zu einigem Wohlstand gekommen sind, werden immer mehr das Eingehen einer Ehe hindern oder das Eheschließungsalter immer weiter hinaufrücken. Das sittliche Elend, das hieraus entstehen muß, ist geradezu unabsehbar. Schon die alte christliche Kirche hatte ein Auge für diese Zusammenhänge und suchte der Unsittlichkeit die Wurzel abzugraben, durch Einführung einerseits des Mönchtums, andrerseits möglichst früher Eheschließung. Daß sie überhaupt wagte, eine Ehe einzusegnen, hatte seinen Grund darin, daß sie mit dem Gebote: Bete und arbeite! das andere verband, nicht für den morgenden Tag zu sorgen, und ferner darin, daß sie alles Irdische nur als Mittel für ein geistiges Wohl betrachtete. Unsere Zeit wird es in der Regel nicht wagen.

Hartmann erörtert dann die Rolle, die Neid, Kummer über Vergangenes, Reue, Haß, Rachsucht, Empfindlichkeit und Zorn spielen. Es braucht nicht ausgesprochen zu werden, daß diese Leidenschaften Übel sind und tausendfach neue Übel hervorrufen. In der andern Wagschale liegt die Hoffnung, die ein wirkliches Glück, aber zugleich eine Illusion ist, eine Illusion, wenn sie dem Menschen ein Glück auf dieser Erde, eine Illusion auch, wenn sie ihm ein Glück jenseits des Grabes, eine Illusion endlich, wenn sie ihm eine allgemeine Beglückung der Menschheit

durch die geschichtliche Entwicklung vorspiegelt. Es liegt in der Natur der Sache, daß eine Philosophie wie diejenige Hartmanns von Glück nicht reden kann, so lange es sich noch um irgend eine Form bewußter Existenz handelt, da alle Existenz mit Leiden verbunden ist, deren Anwachsen mit der Entwicklung des Bewußtseins Schritt hält. Und da alle geschichtliche Entwicklung die Entwicklung der Menschheit zu immer höherer Intelligenz, zu immer intensiverem Bewußtsein bedeutet, so ist es für einen auf diesem Standpunkte Stehenden ebenfalls klar, daß die Zukunft unserem Geschlechte nur immer unerträglicher werden wird. Die Geschichte nimmt der gesteigerten Einsicht eine Illusion nach der andern. Das griechische Altertum mit seinem frohen Glauben an ein Erdenleben, das die Wunder der Kunst und die Taten des Geistes fast zu einem Elysium für den einzelnen machen konnten, entspricht dem Glauben des Jünglings und des Mädchens an ein individuelles Glück in dieser Welt. Der Römer suchte dann das Glück in der Herrschaft über die bekannte Welt; er gewann die Herrschaft, aber nur um dieses Glück völlig trügerisch zu finden. Dann kam das Christentum, das die Eitelkeit des Erdlebens völlig durchschaute und den Anker der Hoffnung in einem höheren Dasein befestigte. Aber die Wissenschaft erhob sich aufs neue und stellte die Wirklichkeit eines solchen Daseins in Frage. Dann tritt Leibniz hervor und schenkt uns, statt der zerstörten Illusionen, eine neue, indem er die Losung ausgibt: Fortschreiten der Menschheit zu höherer Vollkommenheit und damit zu höherem Glück. Wenn diese Illusion ebenfalls vernichtet ist, dann bleibt nichts mehr, und das ganze Menschengeschlecht wird dann von der Sehnsucht nach Vernichtung ergriffen werden. Früher oder später wird diese Sehnsucht alle selbstbewußten Wesen auf allen bewohnten Welten des Universums ergreifen. Wo die Grenze liegt für die Fähigkeit der Wissenschaft, unsere Kenntnis innerhalb der Formen der Zeit

und des Raums zu erweitern, das weiß niemand. Die Wissenschaft kann eines Tages, wenn auch nicht Verkehrsmittel, so doch Mittel für den Gedankenaustausch zwischen den Einwohnern der verschiedenen Welten entdecken. Käme nun eine derartige Verbindung zu stande, so könnten sie auch darüber einig werden, auf einmal sich selbst und die Welten, auf denen sie leben, zu vernichten, und damit auch alle zum Bewußtsein gekommenen Offenbarungen des blinden Willens, der die Welt erschaffen hat. Dies ist natürlich nur ein Phantasiebild, nach dem Hartmann greift, um sich ein Ende des schmerzhaften und nutzlosen Daseins vorzustellen. Aber nichts hindert ja den blinden Weltwillen, sich noch einmal des Inhalts der unbewußten Vernunft zu bemächtigen und ein neues Universum zu schaffen, das notwendig ebenso viel Elend, wie das vorige darbieten müßte. Dasselbe grausame Schauspiel würde also ins Unendliche wiederholt werden können. So trostlos endigt die Hartmannsche Philosophie.

Es soll indessen bemerkt werden, daß Hartmann dem phantastischen Schlußauftritt, den er dem Weltdrama gibt, kaum ernste Bedeutung beilegt, und daß seine eignen Anhänger nichts davon wissen wollen. Sie sehen ein, daß der wirkliche philosophische Gehalt von Hartmanns Pessimismus in der Mahnung liegt, welche die Einsicht in die Nichtigkeit eines selbstsüchtigen Erdenlebens und in das Elend des Daseins dem Menschen gibt — in der Mahnung, dem eignen Egoismus entgegen zu arbeiten und sich zu bemühen, daß man im Zusammenleben mit andern stets von der Grundstimmung des Pessimismus beherrscht werde, von dem herzlichen Mitleid, das die Aufgabe und den einzigen Zweck des Lebens darin sieht, Unglücksfälle und Leiden zu mildern. Ein solches Leben ist das höchste und wertvollste, das der Mensch erreichen kann. Es muß auch hinzugefügt werden, daß Hartmann und seine Anhänger diejenigen mit Verachtung strafen, welche die Hände in den Schoß legen und ihren Pessimismus in alltäglichen

Jeremiaden über die Bitterkeit des Daseins verkündigen. Solche Jeremiaden tragen nur dazu bei, das Elend zu vermehren.

Dies scheint mir ein Beweis dafür zu sein, daß der Hartmannsche Pessimismus auf dem Wege ist, in einen berechtigten gemäßigten Optimismus umzuschlagen. Beachten wir, daß Hartmann von dem intellektuellen Fortschreiten der Menschheit überzeugt ist, während er zugleich einräumt, daß das Leid gemildert werden kann und ferner, daß das Leben durch das Abtöten der Selbstsucht Wert erhalten kann, — beachten wir weiter, daß das intellektuelle Fortschreiten — die immer vollkommener werdende Einsicht in die Funktionen des sozialen Lebens und in die Anwendungsfähigkeit der Naturkräfte — es möglich machen wird, dem Mitleid, der Nächstenliebe immer stärkere Mittel zur Bekämpfung des Elends in die Hand zu geben, — beobachten wir endlich, daß die Genüsse, welche Poesie, Kunst und Wissenschaft auch nach Hartmann uns bereiten können, rein positiver Natur sind, so haben wir, scheint es mir, darin sehr starke Ansätze zu einem Umschlag ins Optimistische. Dazu kommt, daß Hartmann auch in theoretischer Hinsicht einen Schritt über Schopenhauer hinaus tut, indem er in dem welterschaffenden Wesen nicht nur eine blinde Willenskraft, sondern auch eine planmäßig wirkende, wenn auch unbewußte Vernunft sieht. Das Hartmannsche System als ein solches ist unhaltbar, es muß sich selbst aufheben. Seine theoretischen Mängel sind so zahlreich, daß es unbedingt zusammenfallen wird. Der Gewinn, den es dann gebracht hat, wird jedoch nicht gering sein, weder in theoretischer Hinsicht, denn es hat zur Klärung der philosophischen Probleme nach mehreren Richtungen hin beigetragen, noch auch in praktischer, denn sein Pessimismus trägt in der Schale seiner Übertreibungen einen Wahrheitskern, eine bittere Arznei. In einer Zeit, in der es eine ganze Menge kluger und scharfsinniger Menschen gibt, die trotz ihres

Scharfsinns die Gesellschaft und ihre Glieder nur unter dem Gesichtspunkte des materiellen Kapitals betrachten und den Menschen zu einem bloßen Mittel für das Kapital herabsetzen; in der es eine noch größere Menge gibt, die ihr Verlangen nach Seelenfrieden und Glück beim Reichtum stillen wollen, durch die Vorteile und Genüsse, die dieser geben kann, in einer solchen Zeit kann es nur von Nutzen sein, wie Hartmann mit Nachdruck und gestützt auf ein genau durchforschtes Erfahrungsmaterial, darauf aufmerksam zu machen, daß dies alles eine verderbliche Illusion ist, und an die tiefe Wahrheit zu erinnern, die der Stifter des Christentums aussprach, daß das Leben der Seele nicht aus den irdischen Hilfsquellen strömt. Auch das Christentum hat seine pessimistische Seite. Jesus erklärt, daß jeder Tag, den wir erleben, sein volles Maß an Sorge und Leid hat, und daß wir unrecht tun, die Last des Tages dadurch zu vermehren, daß wir uns auch für den morgenden Tag Sorge machen. Aber im Christentum verbindet sich mit dem Pessimismus zugleich der stärkste und lichteste Optimismus. Suchen wir unter Gebet und pflichttreuer Arbeit zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, so wird uns auch alles andere zufallen; beschränken wir bescheiden und demütig unsere eignen Ansprüche an das Leben, empfangen wir dankbar als unverdiente Gabe die Freude, die uns geboten wird, und sehen wir in den Früchten unserer Arbeit nichts als die Mittel, das Weltelend zu mindern, den Hungernden zu speisen und den Nackten zu kleiden, dann wird es sich auch zeigen, daß die Sorge für den morgenden Tag für uns Menschen eine ebenso unnötige Sorge ist als für die Lilien auf dem Felde. Der Stifter des Christentums hat dem Problem des Weltelends tiefer als Schopenhauer und Hartmann ins Auge gesehen und deshalb auch die Lösung des Problems gefunden. Er wußte ebenso wohl als irgend ein Philosoph, daß in jedem Schmerz sowie in jeder Freude, in jeder Empfindung überhaupt zwei Faktoren

wirksam sind: ein äußerer, objektiver, ein innerer, subjektiver. Die äußeren Ursachen unseres Elends können in weitem Maße durch gemeinsame brüderliche Arbeit aufgehoben werden; der innere Faktor, d. h. die Eindrücke empfangende Seele, kann durch Demut, Geduld und Einsicht in die Eitelkeit alles Strebens nach sinnlichen Genüssen gegen Sorgen und Entbehrungen abgehärtet werden und gleichzeitig kindlich empfänglich für jeden Anlaß zur Freude, für alles Gute und Schöne gemacht werden, mit dem der himmlische Vater seine große Kinderstube geschmückt hat. Was dann von Sorge und Leid, von naturnotwendigem und für die Seele notwendigem Schmerz hier im Erdenleben übrig ist, das haben wir in einem höheren Lichte zu betrachten, als väterliche Züchtigung, die ihren hohen Zweck hat, als Hinweis auf eine höhere Ordnung der Dinge, für die wir uns zu erziehen haben, als Wegweiser zu dem neuen Himmel und der neuen Erde, in der die Gerechtigkeit wohnt.

Sehen wir die Sache aus diesem Gesichtspunkte an, dann kann es uns ziemlich gleichgültig sein, ob Hartmann mit richtigen Gewichten gewogen und einen richtigen Maßstab angelegt hat, als er Lust und Unlust miteinander verglich und das Elend so überwiegend fand. Ich für mein Teil glaube, daß er kein richtiges Gewicht anwendet, wenn er z. B. leugnet, daß die Gesundheit ein positives Lustgefühl sei und ihr statt dessen im Nullpunkt des menschlichen Glücks ihre Stelle anweist. Wer sieht nicht, wie das vollkommen gesunde Kind sich wirklich seiner Gesundheit freut und wie diese Freude in seinen strahlenden Augen, seiner fröhlichen Stimmung und seinen wilden Spielen ihren Ausdruck findet? Wer empfindet nicht die Gesundheit als ein positives Glück, wenn er beim Anbruch eines neuen Tages froh an eine liebe Arbeit geht? Wer weiß nicht, daß die überschäumende Lebenskraft den Jüngling und den Mann dazu treibt, alle Bequemlichkeit zu verachten und ihnen in frei gewählten Anstrengungen,

in turnerischen Kraftproben, im Ringen mit den Wellen, in Fußwanderungen und Bergbesteigungen wirkliche Genüsse schenkt, Genüsse, die von dem offenen Sinne für die herrlichen Bilder der Natur, den die Gesundheit verleiht, geradezu verdoppelt werden und uns oft nötigen, unserm Glücksgefühl in jubelndem Gesange Luft zu machen? Sobald aber der Maßstab, mit dem Lust und Unlust gemessen werden, in dieser Weise verändert wird, daß die Gesundheit über den Nullpunkt verlegt wird, so wird auch das Ansehen der Welt bedeutend lichter, als es Hartmann schildert. Falsch ist es auch, daß er die Arbeit unbedingt als Übel ansieht. Es ist wahr, daß die Arbeit bei den gegenwärtigen sozialen Verhältnissen für jene große Menge der überanstrengten, hoffnungslos tagelöhnernden Menschen zum Übel wird, weil diese keine Freude am Werke ihrer Hände haben; aber ebenso wahr ist es, daß die Arbeit an sich nicht ein notwendiges Übel ist, sondern der Ausdruck freudigen Schaffensdranges. Man sieht das schon am Kinde, das der Instinkt dazu treibt, zum Spaß oder im Ernst zu arbeiten, und das sich freut, wenn es nützlich gewesen ist oder glaubt, nützlich gewesen zu sein. Hier wie in so vielen Fällen, haben wir, wollen wir das Problem recht lösen, zu scheiden zwischen dem Menschenleben, wie es ist und wie es sein kann. Diesen Unterschied hat Hartmann niemals scharf hervorgehoben, obgleich er es doch nicht vermeiden kann, auf denselben mehrmals beiläufig aufmerksam zu machen, z. B. wenn er hervorhebt, welch ein fürchterliches Plus von Elend sich die Menschen selber schaffen durch Murren, sauertöpfisches Wesen, Empfindlichkeit, Ungeduld, Neid, unbegründete Eifersucht, Sorgen um die Zukunft, große Ansprüche an das Leben u. s. w., und wenn er dann selbst bemerken muß: „Man erwäge nur, wie viel das Leben der Menschheit gewinnen würde, wenn man jeden einzelnen dieser Feinde des Seelenfriedens aus der Welt streichen könnte, — der Vorteil wäre unberechenbar. Und doch steht einem

jeden frei, durch Anwendung der bewußten Vernunft sein Leben von diesen Störenfrieden zu reinigen, wenn er nur bei einigen mißlungenen Versuchen nicht gleich den Mut zum Kampfe verliert.“ Hier unterscheidet Hartmann wirklich zwischen der Welt wie sie ist und wie sie sein könnte oder sollte, aber nur, um wieder zu vergessen, daß der Mensch wirklich in zwei Sphären lebt, in der empirisch wirklichen und der ideellen, daß er mit den Füßen in der wirklichen Welt steht, mit dem Herzen und den Gedanken aber in der Welt, die sein soll, und unsre eigentliche — schwere, und doch so schöne — Aufgabe ist es, jene Welt nach dieser zu formen, das was ist in das, was es sein soll, zu wandeln. Hartmann hat vortrefflich gezeigt, wie das selbstsüchtige Ich sich selbst betrügt, wenn es seine ideale Aufgabe vergißt und seine Befriedigung nur im Gegenwärtigen sucht; er hat aber nicht hervorgehoben, was die Freuden und Plagen der Welt für denjenigen bedeuten, der das Erdenleben als eine Vorschule für die Ewigkeit ansieht und sich berufen weiß, im Dienste des Guten, Schönen und Wahren zu arbeiten, mag ihn das Schicksal auf den Thron oder an den Pflug gestellt haben. Kein Platz in der Gesellschaft ist so unansehnlich, keine Tätigkeit so gering, daß sie uns nicht die Möglichkeit geben, in solchem Geiste und für solche Zwecke zu arbeiten. Und wer sein Glück auf diesem Wege sucht, der wird ganz gewiß Freude genug finden, um sich mit dem Dasein auszusöhnen, und dem wird auch das Elend dieses Daseins nicht länger den Blick verdunkeln für die Möglichkeit, daß der Urgrund der Welt etwas anderes ist, als ein blinder Wille und eine unbewußte Vernunft. Ein Grundfehler in der Weltanschauung Hartmanns sowie vieler andrer ist die unbegründete Annahme, daß Selbstbewußtsein etwas voraussetze, was man leibliche Organisation nennt, und daß der Begriff der Persönlichkeit Begrenzung voraussetze. Wäre dies wahr, so könnte allerdings der Welt-Urgrund weder

selbstbewußt noch persönlich sein. In einer Vorlesung, die ich im vorigen Herbst hielt, suchte ich zu zeigen, wie diese Annahme sich im letzten Grunde auf unrichtig gedeutete empirische Data stützt, die ebenso gut beweisen können, daß die uns bekannte leibliche Organisation für die volle Entwicklung des Selbstbewußtseins geradezu ein Hindernis ist. Ferner habe ich darauf aufmerksam gemacht, daß es unmöglich ist, das Geistige als Produkt des Materiellen zu erklären, während das Materielle, wie es auch Schopenhauer und Hartmann getan haben, sich sehr wohl als Phänomen von etwas Geistigem erklären läßt. Nimmt man dabei aber an, dieses Geistige, das den Grund aller Erscheinungen bildet, sei nichts als Wille und Logik, so wird man nie genügend erklären können, woher der Mensch die Ideen des Guten, Wahren und Schönen bekommen hat, die doch gerade die weltumschaffenden Mächte sind, im Innern des Menschen und in der Geschichte. Sollten nicht gerade diese weltumschaffenden Kräfte der reinste, durch unsere Subjektivität und durch die notwendige Bedingtheit der endlichen Welt noch am wenigsten getrübte Ausfluß aus dem welterschaffenden und welterhaltenden Urwesen, aus Gott, sein? Erst wenn wir dies annehmen, bekommt unser sittliches Leben Bedeutung für die Ewigkeit, erst dann durchströmt belebende Wärme den Ernst des sittlichen Strebens, erst dann dringt Freude ein in die resignierte harte Pflichterfüllung, und die Sittlichkeit vollendet sich zu der wahren Vernunftreligion, welche, um mit Leibniz zu reden, jene Krönung der Sittlichkeit bildet, deren Zinnen in den Himmel ragen.

Verlag von Johann Ambrosius Barth in Leipzig.

Soeben erschien:

Von der Natur der Dinge an sich.

Von

W. K. Clifford.

Aus dem Englischen übersetzt und herausgegeben

von

Dr. H. Kleinpeter.

Mit einer Einleitung über Clifford's Leben und Wirken.

1903. 58 Seiten. M. 1.20.

Clifford war ein Mann von seltener Originalität, erfüllt von dem Ideal innigster Verbindung von Philosophie und Wissenschaft und bestrebt, dasselbe auf allen Gebieten menschlicher Tätigkeit zur Geltung zu bringen. Die vorliegende Vorlesung, aus einem größern Werke entnommen, ist besonders charakteristisch und ein Meisterstück des Verfassers. Die kleine Broschüre dürfte überall Eingang finden; da Clifford ähnliche Ziele verfolgt wie Ernst Mach in Wien, werden besonders alle Käufer der Mach'schen Bücher, also Philosophen, Physiker, Lehrer, als Abnehmer in Betracht kommen.

Kölnische Zeitung: Dem deutschen Publikum wird mit dieser kleinen Schrift einer der bedeutendsten Mathematiker und Denker, ein Mann von universalem, philosophischem Geiste und rücksichtsloser Offenherzigkeit vorgeführt. Bei uns kennen nur wenige Fachleute diesen hervorragenden Denker, der viel zu früh von der Erde geschieden ist, aber seine Schriften verdienen auch in Deutschland gelesen zu werden, besonders seine Ethik. Obgleich von Hause aus Katholik, trat Clifford entschieden für das protestantische Prinzip der freien Forschung ein. Nach seiner Überzeugung müsse alles daran gesetzt werden, den Einfluß einer Priesterschaft zu vermindern, die sich anmaße, an Stelle eigener Prüfung das befehlende Wort treten zu lassen. Selbst wenn eine Priesterschaft vollkommene Moralität lehrte, so würde, behauptet er, deren Herrschaft nur zur Zerstörung der Moral führen. Die Moral der synoptischen Evangelien ist ihm über alles Lob erhaben; aber ägyptische abergläubische Bräuche haben nach seiner Ansicht später der christlichen Religion geschadet: „Das Evangelium kam aus Judäa, die Dogmen aber kamen aus Ägypten." Die Tiefe der Auffassung in wissenschaftlichen Fragen, welche Clifford eigen war, erhellt aus der obigen Schrift, die ihrerseits aber auch einen in wissenschaftlichem Denken geübten Leser voraussetzt.

Verlag von Johann Ambrosius Barth in Leipzig.

Die Begriffe und Theorien der modernen Physik

von

J. B. Stallo.

Nach der 3. Auflage des englischen Originals übersetzt und herausgegeben

von

Dr. Hans Kleinpeter.

Mit einem Vorwort von **Ernst Mach.**

Mit einem Portrait des Verfassers.

8°. XX, 332 Seiten. 1901. Preis broch. M. 7.—, geb. M. 8.50.

Monatsschrift für höhere Schulen: Wie Hume den Kausalbegriff und d'Alembert den Kraftbegriff einer kritischen Prüfung unterzog, so nimmt der Verfasser der vorliegenden Schrift den Atombegriff unter die sondierende Lupe der Philosophie. Vom Standpunkt des reinen Empirismus und Phänomenalismus aus, den auch Mach in seinen „Prinzipien der Wärmelehre" vertritt, sucht Stallo aus den Grundbegriffen der Physik alle metaphysischen Elemente zu eliminieren, verwirft den Atomismus und Mechanismus als Weltanschauung und objektive Grundlage der Physik und läßt ihn nur als ein Hilfsmittel der physikalischen Forschung und der Darstellung, als eine logische Fiktion gelten. Mit gründlichem historischem Wissen ausgerüstet und mit scharfem philosophischen Blick begabt, weiß er die Mängel des atomistischen Weltbildes freimütig und mit vielfach zwingender Klarheit bloßzulegen. Gerade die Klarheit und Folgerichtigkeit, mit der diese Aufgabe gestellt und durchgeführt ist, haben dem Werke des leider schon verstorbenen Deutsch-Amerikaners in seinem Adoptiv-Vaterlande den großen Erfolg verschafft, der ihm auch in seiner wirklichen Heimat, in Deutschland, gewiß nicht fehlen wird.

Verlag von Johann Ambrosius Barth in Leipzig.

Soeben beginnen in meinem Verlage zu erscheinen:

Ausgewählte Werke

von

Dr. P. J. Möbius,

Nervenarzt in Leipzig.

Die ersten vier Bände werden folgende Titel tragen:

I. Band Rousseau.
II. „ Goethe.
III. „ Schopenhauer.
IV. „ Nietzsche.

Preis für jeden Band

3 Mark, gebunden 4.50 Mark.

Jeder Band ist einzeln käuflich. Band I (XXIV, 311 Seiten mit Titelbild und Handschriftprobe) ist soeben erschienen.

Über die erste Ausgabe des Rousseau-Buches sagt Professor E. Kraepelin (Schmidt's Jahrbücher der ges. Med. CXXV p. 107, 1890): „Das vorliegende Buch, in dem uns M. die Entwickelung der Geistesstörung J. J. Rousseau's schildert, wird von jedem Gebildeten von Anfang bis Ende mit warmem Interesse, ja mit Spannung gelesen werden, denn die Lösung der Aufgabe ist M. in mustergültigster Weise gelungen."

Buchdruckerei Robert Noske, Borna-Leipzig.

R 3 1964

Viktor Rydberg.

Eine biographische Skizze

von

Ottilie Schenck.

Marburg.
N. G. Elwert'sche Verlags-Buchhandlung.
1896.

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY

Viktor Rydberg.

Eine biographische Skizze

von

Ottilie Schenck.

Marburg.
N. G. Elwert'sche Verlags-Buchhandlung.
1896.

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY

Am 21. September 1895 erlebte das schwedische Volk eine grosse Trauer. Wie auf Sturmesflügeln durcheilte die Kunde von dem Hinscheiden Viktor Rydbergs das ganze Land und drang weit über seine Grenzen hinaus. Die Zeit wird es lehren, dass mit seinem Tod nicht bloss der hohe Norden, sondern alle übrigen Kulturstaaten Europas einen schweren Verlust erlitten haben. Diesem Mann war es, wie selten einem, eigen, das Sehnen und Fühlen, das Denken und Handeln, das Böse und Gute unserer Zeit durchaus zu verstehen, zu erfassen und in Worten, deren Klarheit und Reinheit grossartig sind, auszudrücken; Ideale zu schaffen, an denen sich die Völker aufrichten können, und Mängel und Schäden des Staates und der Gesellschaft aufzudecken und mit der Schärfe des geschliffenen Stahles zu geisseln. Er besass einen Geist, der sich weit über andere erhob. Er schuf solche Werke, die seiner Zeit oder besser noch, der nachfolgenden, ein besonderes Gepräge aufdrücken werden, denn er war ein klassischer Dichter und Schriftsteller in des Wortes höchster Bedeutung. Er war zudem ein harmonischer Charakter und lebte dem nach, wie er in seinen Schriften Helden und Hauptpersonen denken und handeln liess. Er schrieb Moral, und er schrieb sie nicht nur, nein, er lebte sie auch. Seiner Person, seinem Charakter, seinem Geist und seinem Wirken nach, ist es äusserst lohnenswert,

sich eingehend mit ihm und seinen Werken zu beschäftigen und bekannt zu machen. Seine Name verdient ebenso hoch gerühmt zu werden wie der Name Esaias Tegnérs, denn wie sich mit diesem unauflöslich die Fritjófssage verknüpft, so mit des ersteren allezeit das klassisch schöne Werk »der letzte Athener«.

Um eines Dichters Wirken und Schaffen zu verstehen, müssen wir zunächst seinen Lebensgang kennen. Es sei daher gestattet, diesen in knapper Form zu schildern.

In Jönköping am herrlichen Wettersee war es, wo Abraham Viktor Rydberg am 18. Dezember 1828 das Licht der Welt erblickte. Seine Wiege stand in dem schlichten, einfachen Heim eines Fähnrichs. Die Mutter, eine geborene Dücker, starb früh, und der Sohn konnte nicht lange ihre sorgende Pflege geniessen. Der Vater liess es sich angelegen sein, dem gut beanlagten Knaben eine sorgsame Ausbildung zu geben. Nachdem Viktor zunächst die höheren Lehranstalten seiner Vaterstadt besucht hatte, bezog er das Gymnasium zu Vexiö und konnte sich im Jahre 1851 an Lund's Universität als Student immatrikulieren lassen. Darnach könnte es fast den Anschein erwecken, als ob Rydberg nicht gar zu eifrig seinen Studien obgelegen hätte, da er erst im 23. Lebensjahr die Universität bezog. Aber die bescheidenen Verhältnisse, aus denen er hervorgegangen, nötigten ihn schon frühzeitig, sich selbst die Mittel zum Studium zu erwerben. Noch während seiner Schülerjahre sehen wir ihn darum sehr bald mit Unterrichten das Geld verdienen, das ihm zu seinem Fortkommen in dieser Beziehung nötig war. Aus denselben Gründen blieb ihm die akademische Laufbahn vorderhand verschlossen. Seine praktische Lebensanschauung liess ihn beizeiten erkennen, dass er

sich baldmöglichst in eine unabhängige Stellung bringen müsse, und er entschliesst sich Ingeniör zu werden. Ehe er jedoch zur Ausführung seines Planes kam, trat der bekannte Herausgeber der Gotenburger See- und Handelszeitung, S. A. Hedlund, entscheidend in seinen Lebensweg und verknüpfte für immer Viktor Rydbergs Schicksal mit dem seinigen. Es ist als ein ganz besonderes Glück zu betrachten, dass der strebsame Jüngling nicht auf Jahre hinaus an die Universität gebunden war. Für ihn war die Bahn der freien Forschung eine Notwendigkeit zur Fortentwicklung seines Geistes. Freudig und froh schied Rydberg von der Universität, um dem Ruf Hedlund's zur Mitarbeit an dessen Zeitung nach Gotenburg zu folgen. Im Jahre 1855 trat er in die Redaktion der genannten Zeitung ein, leitete zunächst das Feuilleton dieses Blattes, in dem er zeitweilig eigene Produkte erscheinen liess, darunter eines seiner bedeutendsten und formvollendetsten Werke »Der letzte Athener« (Den siste Atenaren). Später leitete er die Abteilung für auswärtige Angelegenheiten und vertrat den häufig und lang abwesenden Hedlund als Hauptredaktör. Nachdem die Stadt Gotenburg im Jahr 1876 die Stelle eines Vorlesers neu geschaffen, schien kein Mann geeigneter zur Ausfüllung dieses Postens als der nun längst vorteilhaft bekannte Rydberg. Mit Freuden übernahm er das neue Amt, und sein Schaffensdrang entfaltete sich jetzt immer froher und freier. Seine Vorlesungen zeichneten sich durch klaren Gedankengang und eine überaus schöne, klassische Sprache aus, sein Stil war unübertroffen. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn man ihn als den »Lessing« seiner Nation und seines Landes bezeichnet.

Doch Gotenburg, die reiche Handelsstadt, sollte sich nicht mehr allzulange dieser Hauptzierde des Nordens

rühmen dürfen. Rydberg erhielt, im Jahre 1884 einen Ruf an die Hochschule zu Stockholm als Professor für Kulturgeschichte, und als daselbst ein Lehrstuhl für Kunstgeschichte, neu errichtet wurde, vertauschte er ersteren mit diesem, zu dem er ganz besonders berufen schien.

Eingangs dieser biografischen Skizze betonte ich besonders den moralischen Gehalt in dem Charakter des Dichters. Sein Vaterland wusste diesen Hauptzug seines Wesens richtig zu schätzen und wählte ihn schon 1868 zum Mitglied einer damals tagenden Kirchenversammlung, während er in den Jahren 1870—1872 von der Stadt Gotenburg zu ihrem Vertreter im Reichstag erwählt wurde. Anlässlich des Jubelfestes der Universität Upsala im Jahr 1877 ward ihm von dieser der »Ehrendoktor« verliehen und noch im selben Jahr widerfuhr ihm die Ehre zum Mitglied der schwedischen Kunst- und Wissenschaftsakademie ernannt zu werden.

Viktor Rydberg trat erst im reifsten Mannesalter in den Ehestand ein, denn das Jahr 1878 war schon hereingebrochen, als er mit Susén Hasselblad, einer Gotenburgerin, vor den Altar trat.

Dass diesem Manne die ihm so reich zu Teil gewordenen Ehren gebührten, steht ausser allem Zweifel und wird jeder zugestehen müssen, der sich in seine Werke vertieft. In seltener Übereinstimmung sieht man in seiner Person den Dichter und den Forscher miteinander vereinigt, denn in seinen Schriften weiss er die Gedanken beider harmonisch zu verschmelzen, und die Schönheit und Vollkommenheit der Sprache geht stets Hand in Hand bei ihm mit der Tiefe der Forschung. Sein Fleiss und seine Arbeitsamkeit, sein Eifer und sein Schaffensdrang haben die schwedische Literatur um zahlreiche, kostbare Schätze

bereichert, in die, wenigstens teilweise einzuführen, hier gestattet sein möge.

Während seines Gotenburger Aufenthaltes beschäftigte den Dichter wesentlich die Prosadichtung. Dieser Zeit entstammen die bekannten Romane: »Singoalla«, »der Freibeuter auf der Ostsee« und »der letzte Athener«. Ich möchte den Lesern dieser Skizze ein eigenes Urteil über Stil, Poesie und Eigenart der Schreibweise Rydberg's möglich machen, indem ich einen kleinen Auszug aus dem klassischten seiner Werke folgen lasse. Ich wählte dazu das 9. Kapitel des ersten Bandes, in dem er uns das Heim des Philosophen Krysantheus so lebendig vor Augen malt und damit zugleich die Schilderung Hermione's, seiner Tochter. Diese Stelle lautet:

»..... Gerade diesem erinnerungsreichen Denkmal gegenüber auf der anderen Seite der Strasse lag Krysantheus' Haus. Nur zwei Stockwerke hoch hatte es eine grosse Ausdehnung und umschloss ausser der Aula und dem Frauenhof einen nicht unbedeutenden Garten. Fasste man den vergoldeten Bronzering, der das Thor schmückte, um durch Pochen Einlass zu begehren, so wurde dies gleich darauf von einem alten, freundlichen Diener geöffnet, und man trat in einen langen, dämmerigen Flur, welcher Tag und Nacht von einer Lampe erleuchtet wurde. Öffnete sich die gegenüberliegende, gewöhnlich geschlossene Thüre, bot sich ein überraschend schönes von der Klarheit des Himmels überstrahltes Gemälde. Man stand nun in der offenen Aula, deren jonische Säulen aus penthalischem Marmor ihre weissen, luftigen Reihen gegen einen Hintergrund von dunkelrotem klaren Ton abzeichneten und eine um das zweite Stockwerk laufende Galerie trugen. Die Aula, in deren Mitte ein Altar mit

stets brennendem Räucherwerk stand, wurde an drei Seiten von dem Säulengang umgeben, hinter welchem Thüren zu Zimmern verschiedenster Art führten: zu den Besuchszimmern Gastzimmern, Schlafkammern, Badezimmern u. s. w. Auf der vierten Seite — gerade dem Eingang gegenüber lagen zwei grössere Zimmer: Das Kunstkabinet und die Bibliothek, beide nur durch violettfarbene Vorhänge abgeschlossen, die jedoch meist zurückgeschlagen waren, so dass man deren in harmonischem Spiel klarer Farben gehaltene Wandmalereien und den Mosaikboden sehen konnte. Diese Zimmer wurden durch eine breite, der Flurthüre gegenüber liegende Öffnung getrennt, durch welche die Aussicht auf den Frauenhof verlängert wurde, den ein von Blumenvasen umgebener Springbrunnen schmückte, und der sich nach dem Garten zu öffnete, wo der Durchblick mit einem schattigen Gang belaubter Bäume, die da und dort gelichtet waren, um den Sonnenschein auf eine Statue fallen zu lassen oder sich im Perlenregen eines murmelnden Springbrunnens brechen zu lassen, endete.

— — — — — — — — — — — — — — — —

Wir verlassen die beiden Sprecher, den Priester und den heimlichen Athanasier, und wenden uns dem Haus des Philosophen wieder zu. Diesmal bleiben wir aber nicht in der Aula, wo wir den geheimnissvollen Fremdling liessen, sondern verfolgen unsern Weg bis zum Frauenhof.

Wie die Aula war auch dieser mit jonischen Säulen umgeben, die einen mit Statuen geschmückten Altan, zu dem man vom oberen Stockwerk aus hinaustrat, trugen. Abgesehen von gewissen Zwischenräumen für die freie Verbindung, war der Altan von Prachtgewächsen angefüllt und von einem feinen, vom Hof aus unsichtbaren

Netz überzogen, in dem Singvögel flatterten und andere, auf deren metallglänzende Federn die Natur ihre schillerndsten Farben verschwendet hatte. Die Erde oder besser gesagt, der Flächenraum, dessen Decke der Himmel — war quadratförmig mit schwarzen und gelbweissen Steinen geplattet, nur nicht in der Mitte, wo der Springbrunnen von einer Grasmatte umgeben, seine Strahlen in ein Marmorbecken sandte, mitten hinein in spielende Scharen von Delfinen. In der Nähe des Springbrunnens finden wir Krysantheus' Tochter, Hermione und einige zu Besuch bei ihr weilende Freundinnen. — — —

in den gedankenvollen Augen und goss einen Purpur, der dem Wiederschein der Abendröte auf dem Eisfeld gleicht, über die gerundeten, bleichen Wangen, ihr Mund lächelte, ihre Bewegungen waren ruhig wie ihre Worte; die edelste Schüchternheit vermählte sich mit der unbewussten Hoheit und Würde in ihrer herrlich gebildeten Gestalt, von der das antike Gewand, das sie trug, ein keusches, verklingendes Echo war.

Als sie geendet hatte, herrschte Stille im Hof. Alkmene hatte sich entfernt, die Vögel hatten aufgehört zu singen, nur der Springbrunnen plätscherte wie immer. Aber die Stille wurde von einer unbekannten Stimme unterbrochen. Der Fremdling im groben Philosophenmantel stand vor den jungen Frauen.....«

Bald musste doch der Dichter dem Forscher weichen, der nun mit einer Reihe tiefer Untersuchungen und gelehrter Arbeiten vor das Publikum trat. Rydberg war niemals der Mann, der Religionsfragen und -kämpfen mit ruhiger Bequemlichkeit aus dem Wege gegangen wäre, im Gegenteil trat er jedem Geisteskampf in dieser Hinsicht mit offenem Mut und klarem Auge entgegen. Mit Ernst und Eifer forschte er in der Bibel und legte dem schwedischen Volk seine daraus gezogenen Ergebnisse vor in dem Werk: »Die Lehre von Christus in der Bibel.« — »Der Jehovadienst bei den Hebräern« benennt sich ein ferneres Werk, das ein Erfolg seiner kulturgeschichtlichen Forschungen war, während er durch seine Arbeit »die Stammtafel der Urpatriarchen« bewies, dass ihm auch das Gebiet der Archäologie kein unbekannter Boden sei. In allen diesen Schriften zeigt er sich dabei stets als der Meister einer schönen, formvollendenten Sprache. — Neben diesen

Forschungsarbeiten widmete er sich in seinen Musestunden der Übersetzung von Goethes »Faust,« deren Ausführung nicht meisterhafter und vollendeter hätte sein können, ja, sie steht unübertroffen da. — So wechselte poetisches Schaffen mit berufsmässigem Wirken bei Viktor Rydberg in steter Harmonie. Hatte er sich eine Zeit lang der genau gewiesenen Bahn des Gelehrten anbequemt, so verlangte bald darauf wieder sein poetischer Geist die Freiheit für den ungehinderten, hohen Flug des Dichters, von dem er immer mit reichgesegnetem Erfolg zu seinen Mitmenschen zurückkehrte. Zu diesen Erfolgen dürfen wir nachstehende Prachtwerke rechnen: »Römische Sagen über die Apostel Paulus und Petrus« und »Römische Tage.« In dem letztgenannten Werk schildert er in gerade zu unübertrefflicher Meisterschaft die Marmorbilder der römischen Kaiser in hinreissender Sprache. Daran schloss sich endlich die Herausgabe einer Sammlung auserlesenster Gedichte dieses Meisters, die eine Fundgrube köstlicher Perlen nordischer Dichtung ist, und aus der besonders die nachfolgenden genannt werden müssen: »In der Klosterzelle«, »Dexippos«, »Kantate zu Upsalas Jubelfest«. Das ganz im Volkston gehaltene »Auf Wiedersehen« sei hier vollständig wiedergegeben:

Auf Wiedersehen.

Von Ost strahlte Frühlingssonnenschein,
Als der Rittersohn schritt ins Dorf hinein.

An der Hütte Thür stand ein Mägdelein,
Das blickte hell in den Tag hinein.

»Guten Morgen,« sagte der Knabe, »Du!«
Und küsste das Mägdelein auch dazu.

Sie sandten dem Morgen ihren Gruss,
Und frisch wie der Morgen war auch ihr Kuss.

»Mein Lieb, ich muss nun von dannen gehn,
Vergiss mein nicht, und auf Wiedersehn!«

Sprach lächelnd zu ihr der Ritterknab.
Nie vergass sie den Kuss, den er ihr gab,

Hat nimmer vergessen, wie schön er war,
Wie treuherzig strahlend sein Augenpaar;

Wie der federgeschmückte Junkerhut
Ihm stand zu den wehenden Locken so gut!

Sie wachset heran und mit ihr gehn
Die Worte des Knaben: auf Wiedersehn!

Zur Schönheit wuchs sie heran, die Maid,
Drob bereitet sie manch einem Herzeleid,

Und jeder Freier erhält den Bescheid:
»Ich liebe schon einen in Ewigkeit.«

Und Jahre um Jahre schwanden dahin,
Zerstörten nicht ihren hoffenden Sinn.

Sie sah ihren Frühling und Sommer gehn
Und dachte doch immer: auf Wiedersehn.

Selbst im Herbste des Alters hoffte sie fort:
Wir sehen uns wieder an anderem Ort.

Dacht, als sie Todesschatten umwehn:
»Wie glücklich bin ich! auf Wiedersehn!«

Hervorzuheben ist weiter das sturmbewegte, echt nordisch dahinbrausende Gedicht »Snöfrid,« das gleichfalls an dieser Stelle wiedergegeben werden soll:

Snöfrid.

In finstrer Nacht bei Sturmgebraus
Eine Stimme hört er dicht vor dem Haus:
»Gunnar!
Nun rollen Wogen übers Meer!
Komm, lass mich prüfen, ob Lebenslust
Und Mut beseelen die Jünglingsbrust.
Schaukle die Waldfrau auf Well' und Wog'.
Und hast du nicht Furcht vor Trug und List,
Gunnar,
Dann steuern wir des Glückes Eiland zu!«

Das war Snöfrid!
Tief im Wald war sie ihm einst erschienen:
Lieblichere Waldfrau gab es nicht,
Herrlich strahlte ihrer Augen Licht,
Goldne Locken leicht ihr Haupt umspielten.

Er eilt hinaus, sie fasst seine Hand,
So schreiten sie beide zum Meeresstrand....
»Snöfrid!
Wie bleich du doch schaust in dem Silbergewand!«
Am Waldesrande steigt auf der Mond
Und leuchtend über den Wolken thront.
Nun sich das Segel, das weisse, spannt
Und lautlos stösst eine Muschel vom Land.
»Snöfrid,
Braut meiner Träume, wir schaukeln so sanft!«

An seiner Seite
Sitzt sie und lauscht des Windes Sage,
Schaut träumerisch zu dem Monde auf,
Rings umtönt von der Wogen Lauf
Und rings von des Sturmes wilder Klage.

Gegen Bug und Kiel sich die Brandung bricht
Ein berghoch Riff tritt ins Mondeslicht.
»Gunnar!
Gold sollst du schauen in klarer Nacht!«
Es locken vom Zauberhafen die Zwerge,
Sie locken und winken herab vom Berge:
»Komm Knabe, nimm dein Glück in Acht,
Bist dann nicht mehr der Armut Scherge!
Gunnar!
Gib dich doch ganz in unsre Macht!«

Es stöhnt in der Luft, es woget und zischt,
Es brauset und stürzet der schäumende Gischt.
»Gunnar!
Die wilde Jagd braust jetzt heran!
Sie kommen mit Hörnern, mit Schwertern, so breit,
Und brüllen betäubend den Huldigungseid
Der Gewalt, die Midgaard in Ketten gethan.
Gib dich uns ganz und für alle Zeit,
Gunnar!
Dein Name strahlt dann auf der Ruhmesbahn!«

Nun kommt eine Bucht, das Mondlicht schien
Über ihr stilles Wasser schimmernd hin.
»Gunnar,«
So locket es leis, »hierher deinen Kiel,
Dich erwartet im Hain ein gastlich Dach,
Eine Treue, die nie ihr Gelübde brach,
Sanft träumst du hier bei der Wellen Spiel,
Der holdeste Arm, den man finden mag,
Gunnar,
Wird dich führen zur Liebe seligem Ziel!«

Doch Snöfrid erhob sich
Hoch im Buge:
»Besser ist Kämpfers
Edle Armut,
Als Drachens träges
Ruhn auf Golde.
Besser, verspottet
Gestorben für Gutes,
Als Ruhm erringen
In selbstischer Ruhmgier;
Besser, im Schoss der
Gefahr als des Friedens.
Wählest du mich,
Den Sturm du wählest!«

»Denn es lauten
Heldenlebens
Harte Runen:
Schwert sollst ziehen
Gegen Böses,
Mutig bluten
Für die Schwachen,
Froh entsagen,
Niemals klagen,
Kämpfen harten Kampf
Und sterben still.«

Dies das wahre Heldenlied des Lebens.
Ach es führt nicht zu dem Glück der Welt!
Und im Nebel
Snöfrid schwand.
Einsam Gunnar trieb auf Wasserwogen.

Gunnar, Knabe!
Viele Wege führen hin zum Grabe,
Wählst davon den Pfad des Kämpfers du,
Werden Schmerz und Qual dir Schicksalsgabe,
Führet dich gar manchem Zweifel zu.
Müd und einsam
Kämpft in seinem Blut der Mann, der mutig
Hob den Schild zur Wehr gen Spott und Hohn,
Und je näher er dem Himmel dringet,
Desto schwerer wird dem Fuss der Pfad.

Doch, o Knabe!
Bleibst du treu einst deinen besten Träumen,
Triffst die Holde du noch manchesmal,
Spielt mit dir am Strand mit Wogenschäumen,
Singt dir tröstlich Lied im Waldesthal.
Und sie öffnet dir
Deiner Kindheitsträume Blütengarten,
Wenn vom Kampf du müde sehnst dorthin,
Wo die Norne auf dem Idawalle
Wartet goldnen Morgenlebens Traum.

Ebenso ist »Prometheus und Ahasverus« eine herrliche Dichtung, und die Schönheit und Phantasie seiner Sprache kommt fernerhin zu hoher Geltung in dem Gedicht:

Der fliegende Holländer.

Es gibt ein Schiff, fährt hin und her
Und geht doch nie zu grund;
Viel hundert Jahre auf dem Meer
Der Kapitän fährt rund.

Er flucht, an der Verzweiflung Rand,
Dem Steuermann am Rad,
Der nimmermehr erreicht den Strand
Im Sturm, nicht früh noch spat.

Der schafft und schafft, was er vermag,
Obgleich sein Hoffen klein,
Und in der Brandung wildsten Schlag
Lenkt er sein Schiff hinein.
Zerschmettern soll der harte Rumpf
An Klippe oder Bank —
Umsonst! — Die Wellen klingen dumpf —
Umsonst! — Das Schiff fährt frank!

Den Hafen sucht er allerort,
Die Küste und den Strand.
Doch will er landen da und dort,
Hält ihm das Schiff nicht Stand.
Ein Wind spannt jede Falte aus,
Bauscht jedes Segel voll,
Den Schoner wirfts ins Meer hinaus,
Dort segelt er wie toll.

Verflucht fährt er in wildem Lauf
Durchs Meer, ohn' Ruh und Rast;
Nachts züngeln blaue Flammen auf
An seinem hohen Mast.
Bei Tag kennt man die Schute bald,
Des Klüvers Eigenart,
Wenn sie mit rasender Gewalt
Lenkt wider Sturm die Fahrt.

Ja, ohne Ruh und ohne Rast,
Im Süden wie im Nord,

Kreuzt sie dahin mit einer Last
Voll Lebensqual an Bord.
Viel hundert Jahre unverweilt
Rings den Magnet umher,
So eilet sie, sie eilt und eilt
Ziellos auf weitem Meer.

Erschaut die Wach' auf Eddystone
Weit auf der Wasserbahn
Das Schiff am Horizonte schon,
Sie profezeit Orkan.
Auf Vinga's Leuchtturm kennt die Wacht
Den Segler lang in Sicht,
Der über Brandung Tag und Nacht
Schwebt beim Mondscheinlicht.

Zerreisst der Sturm in finstrer Nacht
Die Wolken, dicht und schwer,
Und brüllt mit ungestümer Macht
Der Donner übers Meer,
Wenn man die Notsignale hört
Bei gellem Jammerschrei,
Gestrandet Fahrzeug wird zerstört,
Dann streicht dies Schiff vorbei.

Im blauen Phosphorschein es kam
Wie der Orkan im Flug,
Mit hellem Leuchten um den Stamm,
Um Mastbaum und um Bug;
Es tragen Wellen hoch empor
Das Schiff im blauen Licht,
Der Jammerschrei verstummt davor,
Verstummt vor dem Gesicht.

Und auf dem Deck im Geisterreihn,
Da steht der Kommandant,

Die Nase glänzt im blauem Schein
Des Weins vom Tropenland.
Um die durchfurchte Stirne wild
Das weisse Haar ihm fliegt,
Doch, ach das Auge blickt gar mild,
Die Lipp' ein Lächeln wiegt.

Die Sinkenden begrüsst er laut,
Auf die er trostreich blickt;
Durch Sturm und Nacht, die ihm vertraut,
Er seine Stimme schickt:
»Denk, Seemann, nicht zu hart dein Los,
Dir, Maid, nicht sink der Mut,
O glaubt! schwer ist das Leben blos,
Doch Sterben, das ist gut!«

Von ihnen, die zu Grunde gehn,
Eilt fort er, wie er kam.
Bald konnten andere ihn sehn,
Des Schiffs bekannten Stamm.
Sag an, wie heisst des Schiffes Nam',
Das ruhlos schifft umher?
»Der fliegende Holländer« kam
Gespenstisch übers Meer.

So irrt er rund. Ein einzig Mal,
Nur alle hundert Jahr,
Wird er erlöst von seiner Qual
Und seiner Sorgen bar,
Und darf vor Anker gehen bei Nacht
Nach Sturm und Wogenbraus,
In Vogel Phönix Eilandspracht
Im Hafen ruhen aus.

Und ist auf keiner Karte gleich
Das Eiland auch genannt,
Sahs mancher doch vom Erdenreich,
Obs wohl gleich wieder schwand:
Auf Vaters Schoss ein Kind im Traum,
Und der Poet im Lied
Schwebt manchmal zu dem sel'gen Raum
Des Eilands, das er sieht.

Die Mutter an des Kindes Gruft
Nimmt Sorge an der Hand,
Führt übers Meer sie durch die Luft
Zu Vogel Phönix' Land;
Dort spielt ihr Knab im Blütenhag
Gar froh und wohlgemut,
Ihr schweigt im Herzen Sorg und Klag,
Sie weiss, er hat es gut.

Die kleine Lerche flog dorthin,
Blieb einsam sie zurück,
Ins sonn'ge Thal, ins Wiesengrün
Und fand ihr altes Glück:
Mit ihres Busens zartem Flaum
Deckt sie die Jungen, schau!
Und lauscht dem Männchen wie im Traum,
Das singt im Ätherblau.

O selig, der erreicht den Strand!
Er findet dort die Brust,
Den Mund, nach dem sein Sehnen stand
In unschuldsvoller Lust:
Den schönsten Traum sieht er erfüllt,
Den er sich ausgemalt,

In lieblich reinem, zarten Bild,
In lebender Gestalt.

Es singt der Quell, es rauscht der Hain
Und munter springt der Bach.
Welch Farbenspiel, welch lichter Schein
An Wolk und Himmelsdach!
Hoch, wo die Luft am reinsten weht,
In goldner Flügel Pracht
Der Vogel Phönix schützend steht
Und hält getreue Wacht.

Nun fliegt das Schiff zur Bucht dahin
Auf klarem Spiegelrund.
Wie fühlt sich ruhig und still der Sinn,
Hat er erst Ankergrund!
»O Frieden!« so der Segler klagt,
»Du währst nur kurze Zeit,
»Du schwindest, eh der Morgen tagt,
»Und dann ist wieder Streit.

»Kämpft ich nicht lang genug zur See
Und gegen Wog und Well?«
Da flüsterts leis von Strand und Höh:
»O halte Stand, Gesell!«
Es flüstert: »Einen Augenblick
Vergiss des Schicksals Hand,
Schlaf ruhig, vergiss dein hart Geschick
An Vogel Phönix' Strand!«

Die Sonne sinkt bei Amselschlag
Und süssem Vogelsang
Und geht von West zu Bucht und Hag
Auf goldnem Pfad entlang.

Auf goldnem Steg schwebt hin ein Geist.
Sag an, wer ist es, wer?
Kennst du den Wandrer? Wie er heisst?
»Der alte Ahasver!«

Er wars. Und sieh, er klimmt und steigt
Zum Fallrep schon empor.
Ein unauslöschlich Hoffen zeigt
Sein Blick durch Thränenflor.
Die Lippe flüstert . . . . . alles lauscht,
Und wenn man recht verstand,
Er spricht, was jüngst der Strand gerauscht,
Er spricht: »Gesell, halt Stand!«

Und spurlos über goldnen Steg
Schwebt weiter er die Bahn.
Der Mond baut einen goldnen Weg
Entlang den Ozean.
Ihn führt sein Pfad nach Osten hin,
Wie sein Geschick ihn weist,
Es schaun die Sterne still auf ihn,
Den wundersamen Geist.

Und wo am Strand das Fahrzeug lag,
An Bug und Kiel umwallt
Von schmeichlerischem Wellenschlag,
Steht noch ein Pinienwald.
Süss flötet drin die Nachtigall
Ein Lied voll inn'ger Lust,
Von sel'gem Frieden überall
In eines jeden Brust.

Von Mohnduft ist die Nacht erfüllt
Die Müden schlummern bald.

Der alte Seemann träumt ein Bild
Gar wonniger Gestalt:
Von einer Welt so schöner Art,
Erlöst von Frevelmut,
Dass er am Ziele seiner Fahrt!
Wie that der Traum so gut!

Doch sieh, die Wolken sind geballt
Rings um Orions Lauf.
Der Morgenstern verschwindet bald,
Der Träumer, er wacht auf.
Die Brise durchs Getakel weht
Den Morgengruss heran,
Und blutig rot die Sonne geht
Und wandelt ihre Bahn.

Ein Sturm die Segel jäh erfasst
Und bläht sie bauschend aus
Und wirft das Schiff in wilder Hast
Weit auf das Meer hinaus.
Nun fährt und fährt es unverweilt
Rings den Magnet umher,
So eilet es, es eilt und eilt
Ziellos auf weitem Meer.

Erspät die Wacht auf Eddystone
Weit auf der Wasserbahn
Das Schiff am Horizonte schon,
Sie profezeit — Orkan.
Auf Vingas Leuchtturm kennt die Wacht
Den Segler lang in Sicht,
Der über Brandung Tag und Nacht
Schwebt beim Mondscheinlicht.

Jedes Werk, jede Dichtung des vortrefflichen Mannes ist ein wertvolles Geschenk für sein Volk, das er mit allen Mitteln, die ihm zu Gebote stehen, zu fördern, zu klären und weiterzubilden sucht. In seinen »Untersuchungen in der grammatischen Mythologie« liefert er einen vorzüglichen Beitrag zur nordischen Götter- und Heldensage, ebenso in »der Väter Göttersage«.

Auch die Reformationszeit weiss er seinen Lesern in prächtigen, zutreffenden Schilderungen, die er in herrlichen Bildern in seinem Buch »Der Waffenschmied« vereinigt, zu entrollen. Dort begegnet uns das gemütstiefe, ergreifende Lied:

Der Harfenspieler und sein Sohn.

Schwül die Luft, der Tag so warm
Musst ich Heid durchwandern,
Söhnlein auf dem einen Arm,
Harfe in dem andern;
Harfe, müd vom Saitenspiel,
Sohn, vom unerreichten Ziel.
Ruhe brächt' ich gern dar
Harfe, dir, und Gunnar.

Meilenweiter Tempelsaal,
Nur aus Tann' und Föhren,
Schliesst sich an das öde Thal,
Lauschend wir draus hören
Bächlein murmeln hell und rein,
Grille zirpen an dem Rain,
Und der Wald beut Schlaf dar
Meinem Knaben Gunnar.

Tag entflieht, ein feuchter Wind
Streicht durch Hag und Hange,
Und mein trautes, holdes Kind
Lehnt an meiner Wange.
Dunklen Himmels Sternenlicht
Blinket: Gunnar, kommst du nicht?
Englein bringet Gruss dar
Unsrem kleinen Gunnar.

Aus des Schicksals Tiefe vor
Sprudeln Bäche helle,
Doch ein bittrer springt empor:
Unsrer Sorgen Quelle.
Trauter Freund, ich weiss es wohl,
Jeder daraus trinken soll,
Doch des Bösen stets bar
Sei mein holder Gunnar.

Stark wardst, Tanne, allgemach,
Wolltest nur vergelten
Unter schneebedecktem Dach
Denen, die dich fällten,
Mit der Flamme warm und rot.
Starken Wuchs und edlen Tod
Fleh ich, Gott, biet einst dar
Meinem Knaben Gunnar!

Gerade in diesem Buch »Der Waffenschmied« legt er die Hauptziele seines Lebens mit grosser Wärme und edler Empfindung nieder, die Ziele denen er sein ganzes Leben, Wirken und Schaffen widmet: »Wahrheit, Licht, Fortschritt und Versöhnung!«

In der folgenden Zeit war Viktor Rydberg mit der Herausgabe einer zweiten Sammlung von Gedichten beschäftigt, in der sich eine der kostbarsten Perlen seiner Dichtungen befindet. Grossartig, packend und tieferschütternd wirkt dies Gedicht, in dem er den Geldkultus der gegenwärtigen Zeit mit Schärfe und Entrüstung geisselt. Die Dichtung aber lautet:

Der neue Grottensang.

(Einleitung.)

Als ich mich in Hildesheim zu Besuch aufhielt bei Bischof Bernward, der noch nach 900 Jahren dort in seinen Werken lebt, geschah es eines Abends, als der Vollmond schien, dass ich einem Mann begegnete, der noch einmal so alt war wie der Bischof und doch noch immer unter uns wanderte. Es war in der kleinen, schmalen Judenstrasse, die nach dem Marktplatz zu enger und schliesslich so eng wird, dass der Mond, der im Hintergrund stand, einem Silberstreifen glich, der zwischen zwei alten Häusern mit hohen Giebeln, Erkersprüchen und Türmchen gezogen war.

Ich sah eine ziemlich hochgewachsene Gestalt in kaftanähnlichem Rock vor mir hergehen, mich ergriff eine Ahnung, und ich beeilte meine Schritte, so dass ich vor ihr das Ende der Gasse erreichte, wo ich mich umwandte und richtig das eigentümliche Gesicht wieder erkannte. Die Gestalt war Ahasverus. Das Antlitz sah seit unsrem letzten Zusammentreffen nicht verwitterter aus, er war damals nach einem Besuch auf »dem fliegenden Holländer« auf dem Weg in das armenische Gebirge zu Prometheus, und er sah eigentlich nicht fröhlicher aus als damals. Wir

begrüssten uns wie alte Bekannte, und als ich ihm ein Plauderstündchen auf der Bank am Rolandsbrunnen vorschlug, hatte er nichts dagegen einzuwenden.

»Was hast du zu sagen, oder, was wünschest du von mir?« fragte er.

»Was ich von dir wünsche?« Es ist unmöglich dass du alles sagen kannst, was ich von dir hören möchte: Die Beobachtungen, die du während deiner bald zweitausendjährigen Wanderungen auf Erden gemacht hast. Sollte man einer des Wissens unerschöpflichen Quelle so nah sein, ohne aus ihr schöpfen zu wollen? Was bedeuten alle historischen Archive nnd Bibliotheken gegen dich?«

»Also bist du noch immer so wissbegierig, Vergangenes zu ergründen?«

»Natürlich.«

Ahasverus schüttelte den Kopf und schaute mit einem sonderbaren Blick nach dem Mond.

»Ich bin ebenso wertlos wie die historischen Archive. Das Vergangene ist wertlos; auch das Zukünftige. Das Menschengeschlecht wird aussterben, unser Planet zerstört werden, unsere Sonne erlöschen. Was ist dann das Wissen, das wir gesammelt haben? Wo sind die Früchte unseres Wettens und Jagens? Trotzdem denk nicht, dass ich gegen das, was geschah und noch geschieht, gleichgültig wäre! Die Schrecken der Zeit, die ich mehr als irgend jemand erprobt habe, müssten für mich noch schrecklicher sein, wenn ich mich nicht mit etwas, bald mit dem Verflossenen, bald mit dem Zukünftigen beschäftigte. Was die Zukunft betrifft, so forsche ich nach Zeichen, die auf den Untergang unseres Geschlechts hinweisen. Ein wirklich interessantes Studium.«

»So gib mir diese Zeichen!«

»Hör eins von vielen! Ob du mir glaubst oder nicht, ich habe doch die Beobachtung gemacht, dass die Menschen, trotz der Zunahme aller wissenschaftlichen Bestrebungen, immer weniger wissbegierig werden. Die Wissbegierde der Jugend erlischt jetzt früher als ehedem. Was das Bemühen betrifft, immer tiefer in die Vergangenheit einzudringen, so beschränkt sich dies mehr und mehr auf die offizielle und bezahlte Forschung, die von der Berufspflicht betrieben wird. Du verstehst ohne Zweifel, was Wissensdurst nach dem Verflossenen, im Grossen gesehen, bedeutet. Es ist dem Menschengeschlecht dasselbe wie der Wille und das Vermögen sich zu erinnern, dass das Sicherinnern für den Menschen ist. Wenn bei ihm dieser Wille — schliesslich beruht alles Vermögen auf Antrieb und Willen — erlahmt, so ist das ein Zeichen, dass das Alter herangekommen und der Tod nahe ist. Vergangenen Geschlechtern waren die Vorväter heilig und die Erbsagen ihrer Thaten die kostbarsten all ihrer Schätze. Heutzutage wäre man ein Industrieller seltener Art, wenn man ihre Gebeine nicht zu Schmiersalbe und sämtliche Zeugnisse ihrer Thaten zu Asche verbrennte, wenn man die Gelegenheit hätte und Gold damit verdiente. Und was die Zukunft betrifft, wieviele sind ihrer die sich darum kümmern? Es ist wahr, die Gesellschaftsklassen sorgen, um nicht schon im nächsten Geschlecht unterzugehen, wenn auch knauserig und brummig, doch für die Erziehung ihrer Kinder. Aber geschieht es mit dem Gedanken und der Sorgfalt für den Bestand des Rasens und sein jahrhunderte langes Blühen, wodurch sich die alten auszeichneten? Nein. Und was sagen die allermeisten von ihnen dazu, die in ihren Schulen aufgewachsen sind? Sahst du nicht das

Erstaunen der Jugend, als ein Greis einen Baum pflanzte, dessen Früchte selbst zu ernten er doch nie die Aussicht hatte? Nein, mein Freund, die Glieder zwischen dem Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen lösen sich mehr und mehr. Immer mehr lebt man ein Leben des Augenblicks. Glaubst du aber, dass eine Kette, deren Glieder sich immer mehr von einander lösen, lange halten wird? Das Menschengeschlecht nähert sich seinem Untergang. Das ist mein Trost. Die schreckliche Grottenmühle wird aufhören zu mahlen. Sie und ich werden ruhen.«

Das Wort »Grottenmühle«, das ganz unerwartet über die Lippen des alten Israeliten kam, fiel mir auf.

Eine Sage erzählt, dass sich die Riesenjungfrauen Fenja und Menja einst damit unterhielten, zwei Felsenplatten aus der Unterwelt auf Midgards Oberfläche zu werfen. Jemand machte darauf aus jenen Platten Mühlsteine und schenkte sie dem König Frode Fridleifson. Nun fügte es das Schicksal, dass dieselben Riesenjungfrauen in einem Kriege in Svithiod gefangen genommen und als Sklavinnen an Frode verkauft wurden, der sie die Mühle, Grotte genannt, treiben liess. Sie mahlten dem König Gold und Sicherheit und für sein Volk Frieden und für die Menschen Versöhnlichkeit. Aber als ihnen Frode, von Goldgier geblendet, die nötige Ruhe nicht gönnen wollte, mahlten sie Feuer und Tod über ihn und liessen die Mühle mit solcher Schnelligkeit treiben, dass die Steine zersprangen und das Mühlwerk zusammenstürzte.

Ich fand, dass Ahasverus diese Sage wohlbekannt war. Ihm war sogar eine weit ältere Lesart bekannt, die er gehört hatte, als er im ersten Jahrhundert nach Christi Geburt seine erste Wanderung durch Svithiod machte.

Nach damaligem Glauben, sagte er, war die Mühle »Grotte« unermesslich. Sie war so gross wie die Welt. Ihr Mittelpfosten war die Weltaxe, um welche sich gleichsam als ihr Laufstein der Himmel drehte. Sie mahlte dem ersten Riesenglied der Menschen Freude und Glück des goldenen Alters. Deine wie meine Väter haben sich für die Kindheit des Menschengeschlechts ein Paradies vorgestellt, bemerkte der Wanderer. Sie haben sich vorgestellt, dass das Paradies durch die Sünde, die Selbstsucht, die in der Goldgier ihr allgemein giltiges Symbol erhalten hat, verschlossen wurde. Ich weiss nicht, ob die Mythe vom Paradies eine Wirklichkeit als Hintergrund hat; aber soviel muss ich doch sagen, dass es ein physiolgischer Irrtum ist, wenn man gegen diese Mythe das Zeugniss anführt, dass wir ursprünglich nicht die Anwendung der Metalle gekannt und in Erdhöhlen oder Felsengrotten wohnen mussten, wo sie von einer vorsintflutlichen Wildtierschar umgeben waren. Als ob man nicht unter Bedingungen, die der heutigen Menschheit hart erscheinen, glücklich, ja bis in die Lebenswürze hinein glücklich leben könnte! Man vergisst, dass die Kindheitsphantasie der Menschheit allein, auch den Mühen, Gefahren und dem Tod Glanz und Schönheit verleihen konnte. Ich weiss etwas davon. Ferne Volksstämme, die angesehensten, wie die schlechtesten, die am tiefsten stehenden, die unglücklichsten von allen habe ich bei meinen Wanderungen gesehen und genau beobachtet, lange ehe Europäer von ihnen sprechen hörten. Glaubst du, dass sie alle aus Mangel an materieller Kultur unglücklich, und dass sie alle zu verachten waren? Glaubst du, dass Afrikas Buschmänner unglücklich waren, ehe sie die Weissen zu Herren bekamen? Sie konnten sich ja keine bessere Welt vorstellen, als die, in die sie ver-

setzt waren; sie jagten zusammen, teilten ihre Jagdbeute zusammen, verliessen nie ihre Kranken und Verwundeten, logen und betrogen nicht, waren kinderlieb und erzeigten ihren Alten Ehrfurcht. Frage Johann van der Welt, Burchell, Moffat, meine Nachfolger bei ihnen, ob ich übertreibe, wenn ich sage, dass sie glücklich waren. Und wo findest du Lebensfreude, wenn nicht im Zusammenleben und Zusammenarbeiten mit freundlichen und treuen Mitmenschen, wenn nicht in der Liebe und Freundschaft und in der kindlich frischen und frohen Einbildungskraft, die die Gefahr zu einem Abenteuer, die Mühe zu einem Spiel macht und den Tod zu einer Pforte, die sich auf lachende Fluren öffnet? O diese riesengrosse Dummheit, die da glaubt, das Glück anderswo zu finden! Wo ich geh, finde ich Lebensüberdruss meist gepaart mit niedriger Gesinnung unter denen, die es sich nicht erworben haben. Nein du, so gewiss, wie es eine Wahrheit gibt, und so gewiss wie die tiefsten Wahrheiten nie besser als in symbolischer Form ausgedrückt werden können, so gewiss ist es auch, dass die Sage von der Grottenmühle wahr ist, dass sie noch geht, dass sie mit jedem Jahr schwerer wird, grössere Arbeitskräfte verlangt und im Verhältniss dazu wildere Fahrt um ihre Axe, und dass sie, wo nun auch die Schuld liegen mag, Weh und Fluch in vermehrter Menge für unsere Erde mahlt. Und etwa nur über diesen elenden Planet? Ich fürchte, sie mahlt auch da oben — Ahasverus deutete nach den Sternen — dass das ganze Universium eine Grottenmühle ist. Möchten dann die Dämonen bald kommen, die ihren Windstock erfassen und sie so treiben, dass sie sich selbst in Stücke mahlt!

Ahaverus erhob sich. Er wollte gehen, hielt aber

noch einmal inne und reichte mir eine Pergamentrolle. »Sieh hier«, sagte er, »von Zeit zu Zeit zeichne ich meine Gedanken und Eindrücke auf. Vor kurzem war ich in der Judengasse bei einem israelitischen Greis, einem direkten Nachkommen in absteigender Linie von mir, übrigens eine fromme Kinderseele, die für alle Menschen alles Gute vom Herrn Zebaoth erhofft. Bei ihm schrieb ich dies.

Ahasverus ging.

I.

Grotte bekommt Sklavinnen.

Auf dem Thron sitzt Frode heiter
Mit dem Purpur angethan,
Sieht im Kreise der Begleiter,
Wie sich leicht im Rhytmus weiter
Tänzerin bewegt; Geleiter
Sind Cymbal und Flöt' des Pan.
Kanzler — Mammonspriester nahet
Und hebt ernsthaft an:
Majestät, mehr Arbeitskraft
Grotte braucht, als sie gehabt,
Viel viel weiter
Der Arbeiter,
Die bis jetzt geschafft.
Deiner Sklaven Kraft, sie nutzt nicht,
Sinds gleich hunderttausend Mann,
Und die heil'ge Mühle geht nicht,
Ziehen nicht noch mehr daran.
Eine grössre Arbeitsschar

Fordert der stets schwer und schwerer
Seinde Mühlstein Jahr um Jahr.
Sklavinnen gib mir dazu,
Alte, junge als Vermehrer.
Frode sagte: Lass die jungen,
Lass die schönen Fraun in Ruh.
Nimm dir aus der Männer Rotte,
Doch verschon sie von der Grotte,
Lieber Kanzler, schone sie!
Nein; am besten ziehen die. —
Nun, so nimm die Sklaven hin!
Welche Opfer bring ich nicht für
Grotte! Nimm die Sklaven hin,
Aber merk: Ich opfre nimmer
Freudenlebens Priesterinnen,
Ihr die Tänzerinnen!

II.

Grotte bekommt Sklavenkinder.

Auf dem Thron sitzt Frode wieder
Und betrachtet mit Gefühl
Seiner Kinder muntres Spiel.
Horch! es schallt wie Vogellieder,
Vogelzwitschern, Vogelton!
Kanzler — Mammonspriester nahet,
Spricht mit ernstem Ton:
Majestät, mehr Arbeitskraft
Grotte braucht, als sie gehabt.
Wohl! Dass uns der Sklaven Schar

Nachwuchs bringt mit jedem Jahr,
Denn gar viele Bäche klein
Werden bald zum Flusse sein.
Schwerer immer
Wird die Grotte.
Schon' der Kinder nimmer länger,
Sie sind nötig für die Grotte.
Frode sprach: Die Sklavenkinder,
Brauchen sie nicht grad so gut
Manchmal Spiel und frohen Mut?
Und es thut
Not für sie. O sei gelinder —
Herr und König! gib die Kinder!
Denk, wie ohne jede Zucht
Diese faule Brut wird grösser.
Jüngst erst stahl Dir solch ein Böser
Deine beste Äpfelfrucht.
Eine grössre Arbeitsschar
Fordert der stets schwer und schwerer
Seinde Mühlstein, Jahr um Jahr.
Sklavenkinder gib mir dar,
Selbst die jüngsten, als Vermehrer.
Nimm sie hin! Und Frode wieder
Sitzt mit bangem Wehgefühl
Bei der eignen Kinder Lieder,
Vogelzwitschern, Vogelspiel.

III.

Grotte ward eine Weltmacht.

Auf dem Thron sitzt Frode wieder.
Flöte, Pauke und Cymbal
Tönen in dem Säulensaal.
Gnädig schaut er auf sie nieder,
Auf die Knaben frisch und hold,
Die, erkauft mit Grottengold,
Halten Ball.
Schweden, Briten, Sachsen bieder
Hier und dort ein Grieche auch,
Strahlend in apoll'schem Hauch,
Regen tanzend ihre Glieder,
Üben sich in Waffenbrauch,
Schwenken vorwärts, stürmen an
Auf dem Plan,
Lanz auf Schwert und Schwert auf Lanz,
In gar ernstem Waffentanz,
Voll Verzweiflung, unentwegter,
Bis die Letzten — Welch Geschick!
Liegen mit gebrochnem Blick
Auf in gold-jaspisbelegter
Erde bunter Mosaik.
Kanzler-Mammonspriester nahet
Sich mit Devotion
Und gar feierlich dem Thron,
Reicht ein Schreiben. — Hier, du guter
König Frode,
Geb dir kund
Runde Summen, die die Grotte
Braucht mit ihrer ganzen Rotte

Jedes Jahr auf Tag und Stund.
Jahresopfer an Personen
Sind nicht mehr als drei Millionen,
Eine nicht in der Sekund —
Opfer, nicht vergebliche,
Da in Ländern, die bezwungen,
Arbeitskräfte neu errungen,
Beinah unerschöpfliche.
Sklavenjagden, wie bekannt,
Finden statt in jedem Land
Über unsre ganze Erde
Durch der Grotte Goldesmacht.
Jedes Volk greift zu dem Schwerte,
Wie des Kampfs Geschicke schwanken
Gibts Gefangne; man sieht wanken
Männer, Weiber, Kinder gar
Zu der Grotte Festaltar.
Was verloren
Können gleich wir wiederholen,
Sklavenscharen täglich neu,
Treiben wir der Grotte bei.

Wird die Mühle gut genähret,
Steht bewehret,
Unerschütterlich dein Thron.
Unerschütterlich, in Ehre
Steht auch unsre reine Lehre,
Plutus — Mammons Religion.
Grotte geht gewiesnen Pfad
Im Goldregen früh und spat.
Nun kannst du zu Wahrheit machen,
König, wovon längst wir sprachen:

Deinen staunenswerten Plan
Nun beschliessen,
Lass die Riesenmauern schiessen
Jetzt empor zu einem Tempel
Unsrem Gott und Talisman.
In dem Riss gab würdge Formen
Unser Architekt von Rom,
Gab, wie du gedacht, die Normen
Für Gott Mammons heilgen Dom.
Erd und Himmel werden staunen
Und von diesem Dome raumen,
Der weit höher, breiter sieht,
Denn einst Cheops Pyramid;
Höher aber, oben drauf
Ist ein Knauf,
Wo Gott Mammon von dem Turm
Aus des Überflusses Horn
Über dich, der auf dem Throne,
Geusst — es glitzert in der Sonne —
Einen Strahl voll goldnes Korn.
Und da unten — welch Bereich!
Zwanzig Reihen
Schwindelhohe Kolonnaden,
Einer Himmelstreppe gleich!
Eine jede Kolonnad
Ist für sich ein Stand, ein Grad
Deines Staats und trägt auf Säulen
Jeden Stand und jeden Grad.
Hoch in reinen Äters Bad,
Riesenbilder aller Söhne
Unsrer Kirche, Hirt an Hirte

Und gelehnt auf Hirtenstäbe;
Auf den Säulen nebenan
Deine Ritter in der Schwebe,
Denn ihr Ross steigt an.
Schaue dann mit frohem Sinn
Über siebzehn Pfeiler hin
Zu der tiefsten Kolonnade!
Jede Säule ist ein Sklav,
Knecht an Knecht die ganze Reihe,
Die da trägt ihr Architrav.
Ja, man siehts, die Last ist schwer:
Sehn und Muskel spannt sich sehr,
Rücken krümmt sich — nichts gespart —
Steif die Hände, angeschwollen,
Und die Augen vorgequollen,
Wild ist Haar und Bart;
Harter Fuss, gebogne Zeh,
Wade stramm.
Dieses düstre Bild umrahmt
Bittres Weh.
Schau den Blick, der sprüht und glüht
Gegen uns aus Sklavenaugen,
Hass und Raserei sie saugen
Aus der Knechtschaft, bis sie müd!
Und das Erdgeschoss des Tempels
Wird erbaut zu festem Halt
Aus Basalt;
Zu der Säkulen Erstaunen
Wird erbaut
Alles andere aus Gold,
Als ein Zeichen unsrer Schuld

Für den Gott, der uns so hold:
Neunzehn Wohnungen aus Gold,
Bilder, Mauern, Säulenhallen,
Turm und Dach im Lichtglanz wallen
Von der Grotte gleissend Gold.

Frode sagte unverweilt:
Dieser Bau dem Gott ist würdig.
Doch, wann wird er fertig?
Denn es eilt.

Geht die Grotte, wie sie ging,
Mit der Arbeitskraft behende,
Bauen wir — es ist gering —
Zwanzig Jahr, bis wir zu Ende,
Zwanzigmal die Jahreswende,
Regen wir gleich alle Hände. —

Zwanzig? Fünf, so dachte ich;

Fünf, o König? Lächerlich
Wills bedünken mich.
Gnädiger Gott Mammon, gebe
Dann ein Mittel eigner Art,
Zu dem Wirkung auch sich paart,
Gib der Grotte
Vierfach schnellre Fahrt
Mächtiger Gott Mammon, du,
Dessen Weisheit ohne Grenz,
Inspirir das Mittel du! —
Ach er gab es,
Und ich hab es,
Und ich nenn es Konkurrenz.

Sie wird hetzen, spornen, treiben,
Stechen, sticheln, jagen, reiben,
Den erschlafften Nerv sie reizt,
Dass es brennt und dass es beizt.
Vögte siehst du vierundzwanzig
Mühen um der Grotte Gang sich.
Lass von ihrer Arbeitszeit
Rechnung monatlich ablegen,
Und du selbst staunst an den Segen
Dieser weisen Pünktlichkeit.
Wer das meiste Korn der Welt
Dir dann überbringen mag,
Wird beim nächsten Mammonstag
Dir zur Rechten aufgestellt;
Bei der Ritter Hochkapitel
Schmückt ihn Fürstenrang und Titel,
Ehr' in ihm des Thrones Halt.
Er darf ruhn
Im Palast und nichts mehr thun,
Weil er alt.
Der am wenigsten gebracht,
Ihm ergehts, o weh, gar schlecht,
Denn man macht
Ihn zum Knecht,
Muss in Fesseln tagelang
Ziehn die schwere Grottenstang,
Und man peitscht den armen Wicht,
Bis er tot zusammenbricht,
Und der Andern Sklavenschritt
Unaufhaltsam weiter tritt.
König, das ist Konkurrenz,

Wie sie hetzet, spornet, treibet,
Sticht und stichelt, jagt und reibet,
Wie sie rennet ohne Grenz!
Ja, mit Konkurrenz gepaart
Mahlt die Mühl mit Höllenfahrt!

IV.

Das Grottenproblem.

Mach mit kleinster Kraftverschwendung
Gold aus Muskelenergie!
Das die Frage. Hier die Lösung
In Praxis und Theorie.
Dass die Grotte bleib im Gang
Tage lang und Nächte lang
Fordert nach dem Überschlag
An zehntausend Mann pro Tag
Just so oft ihr Rad sich schwinget
Spendet Gold es Frodes Thron,
Gaben, Tempelgold es bringet
Seiner teuren Religion.
Solcher Massen Lebensfrist
Für uns zu beschwerlich ist,
Da sie Zeit und Gold uns frisst.
Ohne Gegenwert gedungne
Arbeitskraft gar wohlfeil ist,
Jeder von ihr schnell verschlungne
Gleich in Hast ersetzet ist!
Darum unser Staat gibt Kunde
Im Gesetz: — und ihm sei Dank! —

Nicht ein Brot für deren Munde,
Für die Kehle keinen Trank!
Trieb dich in der Grotte Rennen
Machtlos ein Geschick,
Grausamkeit darfst du's nicht nennen,
Nur — Arithmetik.

V.

Die Grotte aus der Entfernung und in der Nähe.

Sklavenkinder, arm und klein,
Die mit Vater, Mutter, andern
Vom zerstörten Heime wandern
In die Grottenmühle ein —
Ziel, das schreckensvoll geahnet.
Eines schweren Ganges Ziel,
S'ist kein Spiel, ist kein Spiel!
Sieh, wie fern am Horizont
Gleichsam Wolke Weg sich bahnt,
Scheinbar an dem Himmel thront?
S'ist kein Spiel,
Eines schweren Ganges Ziel!
Schreckensvoll, in bangem Graus
Von den Eltern längst geahnet:
König Frodes Zauberhaus,
Mammonsmühle, die in Hast
Euch, ihr Armen, hat erfasst,
Das Tier, das mit euren Säften
Saugt sich voll mit neuen Kräften,

Um zu spinnen,
Zu gewinnen
König Frodes goldnes Garn,
Diesem grossen Menschenjäger
Goldnes Garn zum Jägernetz.
Siehst du, siehst du ihn, mein Kind,
Den Altar, auf dem dein Blut,
Dieses leichte, junge warme
Bald geopfert wird als Mal
Für das sündige, das arme,
Weltverheerende Metall.

Was als Wolke dort erschien,
Das gestaltet sich dem Blick —
Bleich bebst du davor zurück,
Triebs dich etwas näher hin —
Zum berghohen Geyserfall,
Einem kuppelförmgen Schwall.
Es ist Staub vom Grottenkorn.
Wog auf Wog steigt wie im Zorn
Und im Abendsonnenglanz
Purpurn auf zum Wolkenkranz.
Goldwelle kommt, ihre Strahlen erheben sich
Sprudelnd zum Zenit, verweilen, verweben sich
Endlich zusammen in zitterndem Fall
Zu gewölbtgestaltem Schwall.
Goldregenschauer auf Goldregenschauer
Baut schimmernde Mauer,
Giesst rings in die Schal
Lauter Schrecken und lauter Qual,
Verhüllt und verbirgt, was der Zaubrer macht
In der Grotte Schacht.
Doch, gib acht! . . .

Aus meilenweiter Ferne tönts heran,
Aus Tannenrauschen wie Eulenschrei,
Aus Meeresbrausen wie Tauchers Schrei;
Es nahet, es wälzt sich der Laut heran,
Indess es dich treibt zum Fall herbei!
Er stürzt in riesigem Schwung empor
Aus dem Goldgewölb nach Himmels Thor,
Wälzt sich hinaus
In Strömen des Jammers, mit Sturmgebraus,
Mit Stöhnen und Heulen: ein schrecklicher Sang
In Rytmus und Takt zu der Grotte Gang.
Im Takt zu der Mühle Zittern
Und ihrer Räder Erschüttern,
Aus ihrer Stangen Geächze,
Aus des Laufsteins,
Aus des Schleifsteins
Schleifen
Und Pfeifen
Und Klagen und Hohn
Ringt sich ein Ton
Teuflischer Lust,
Wie aus der Hölle Brust.

Welch Gewimmel auf der Wiese!
Grottes goldnes Eingangsthal
Ist bedeckt mit immer neuen,
Endlos langen Sklavenreihen,
Viele hundert an der Zahl.
Schar um Schar
Drängt sich hin zum Festaltar.
Ordnung herrscht im ganzen Kreise,

Nirgend regellos Gemisch,
Diener teilen aus die Speise
An der Grotte Riesentisch.
Kinder gehn im ersten Zuge,
Den ein Opferpriester führt
Zu dem schweren Arbeitspfluge,
Frauen, Männer folgen dann.
Dies Gewimmel auf der Wiese!
Über Allem
Lanzen schimmern,
Panzer flimmern,
Das ist Frodes Heer zu Pferd.
Kriegerschwerter,
Vögtestäbe
Ordnen rings. Marsch, marsch, ihr Sklaven!
Marsch, ihr Sklaven,
Unter Schlag und Hieb und Stoss
Zu des Grottenrades Naben,
Hin zu seiner blutbespritzten
Und mit Körpern rings bedeckten
Erd.
Stramm, stramm,
Opferlamm!

Grotte mahlt mit Macht und Hast
Tage, Nächte ohne Rast;
Sieh, der Laufstein schwingt sich hurtig,
Balken, Bäume, Räder, Riegel
Kreisen um die Achse rings,
Eilen, dass das Auge schaudert
Vor der zügellosen Fahrt.

Nächst dem Mittelpunkte welket
Hin die blühnde Kinderschar.
Ist ein Kindlein müd der Plag,
Wirds belebt mit Peitschenschlag.
Grotte lässt sich nicht entweichen
Selbst das letzte
Zeichen
Einer schwachen Lebenskraft;
Darum Hieb mit Stiel und Schaft!
Thränen strömen, Wangen bleichen,
Lippen zittern, Sehnen weichen,
Schluchze, Kind, auf deiner Bahn,
Wenn dies lindert, doch, voran!
Thränen troknen in der grossen
Angst, dass dich hinunterstossen
Unter ihren Tritt, die jetzt
Nach dir kommen angehetzt.
Selbst du musst gar manchen treten,
Der dir gar zu nahe kommt,
Und du stehst bestürzt, betreten.
O, in diesem Lärm und Dampf,
Der wie Brand und Zunder glommt,
Fasst die kleine Hand im Krampf
Fest die böse, böse Stange.
Selbst der Krampf ist noch zu schwach,
Und du wankst nur taumelnd nach,
Und du sinkst auf müden Knieen
Hin, um zu dem Tod zu ziehen.
Liegst zertreten durch den Schritt,
Durch der Tausend andrer
Qualbeschwerten Tritt.

Rote Tropfen reichlich perlen
Von der Knechte Geisselriemen,
Womit sie die Männner, Weiber
Eilig, eilig vorwärts treiben.
Doch die meisten Hiebe schallen
Auf die Aermsten, die da fallen.
Und gleichwohl
Ist nicht solcher Knechtesgeist
Härter als gar mancher andre.
Auf des Vogtes Stirn perlt Angstschweiss!
Auch der Vogt ist nur ein Sklav.
Für ihn hat die Wahl nur Geltung:
Für des Staates höchste Ehre,
Oder muss er Tage lang,
Seinen Opfern gleich, im Gang
Mahlen, schaffen, bis er stürzt
Und ihn schwerer Sklavenschritt
Martervoll zu Tode tritt.
Darum eile, eile, eile,
Denn nur eine Stunde Weile
Schenkt der Zaubrer jedes Jahr:
Wenn die grosse Mammonsfeier
Wiederkehrt,
Vor des Goldes grossem Gott,
Vor dem Ehrengast, vor Frode,
Grotte prangt in Festesschmuck.
Wenn die Masten hoch beflagget,
Rosen schmücken blutgen Sand,
Und wenn sich um Balken winden
Goldne Ketten, und Guirland;
Sklav maskiert als Harlekin,
Sklavenmagd als Kolumbin;

Tracht in Grün und Karmosin
Birgt die Wunden und die Lumpen,
Auf die Züge, Schrecken spiegelnd,
Zaubert man ein Lächeln hin
Mittels Pinsel und Karmin —
Mittels Strich den Mund, der weint,
Lang, dass er zu lachen scheint.
Stattlich siehst du Grotte tanzen,
Schmuck mit Fahnen, Flitter, Franzen.
Schau der Opfer froh Gesicht!
Lustig dann die Grotte mahlet,
Angefeuert von Musik!
Tausend Pauken und Cymbale
Übertönen Schmerzgeschrei.
Stimmgebrülle, das verdammet, (verfluchet)
Weichet stolzer Töne Klang,
Der Fanfaren Hosianna
Weicht der tausendstimmgen Ode
Für Gott Mammon, König Frode,
Heilger Chöre Jubelsang!

VI.

An den Herrn Zebaot

Sklave in der Grottenmühle.

(Wegen des Mammonfestes ist er, wie die andern Sklaven, als Harlekin gekleidet und im Gesicht bemalt, so dass er zu lachen scheint).

O, Herr Zebaoth, ich rufe dich an:
Rache über die Büttel der Armen!
Rache über die Mächtigen!
O, Herr Zebaoth, bist du?

Bist du nicht, rufe ich dich vergeblich,
Aber rufe dich,
Rufe dich an aus Verzweiflung,
Ich will und ich kann dich enbehren nicht.

Herr, du schaust in mein Herz,
Und du, der Wahrhaftige zeugest:
Was da peinigt dieses mein armes Kind,
Ist nicht seine gegeisselte Wunde oder sein glühender Durst
Oder der Tod, den es hinter sich hört.
Nicht sind es seines Körpers Schmerzen,
Nicht diese sind es, die schreien aus der gequälten Brust.
Ich sehe, dass es mich preisen will
Unter härterer Qual als dieser
Und erachtet sich nicht für besser
Als die es verfluchet.

Deinen heiligen Namen preis' ich, o Herr,
Und erachte mich nicht für besser,
Als, die ich verfluche,
Doch ich verfluche sie.
Was ist's, das mich peiniget
Und mich zwingt zu wildem Racheruf?
O, Herr, beruhig sie!
Gib mir den Tod, gleich deinem Sohn,
Der bat für seine Henker!
Nein, das kann ich nimmer.
Rache, Rache!

Ist es denn ein Funken
Deiner eignen Gerechtigkeit,
In deines Abbilds Herz erglüht,
Der meine Lungen verzehrt,

Dass sie laut ausstossen diesen Ruf?
Bist du es, der rufet aus meiner Brust?
Du, Herr, gelobtest zum Gericht,
Gelobtest zu kommen,
Weil der Sklaven Belohnung rufet,
Weil dein Volk, Herr, zertreten wird,
Und der Arme zermalmt wird.
Du bist es, der da warnt:
»Weinet, ihr Mächtigen,
Beginnt zu jammern
Über das Schicksal, das euch erwartet!«
Doch sie glauben, du schlafest
Äonen vergehen und du kommst nicht.
Deine Strafengel zaudern.
O, Herr Zebaoth,
Ich darf ja an Gerechtigkeit glauben?
Du bist es ja,
Der durch die Gerechtigkeit mein Herze verzehrt,
Du, der aus mir rufet,
Du bist's, der sich in mir in seinem Zorn ergrimmt?
Der Herr, der Herr Zebaoth, ist im Zorn ergrimmet,
Seine Gerechtigkeit ist's, die dein Herze entbrannt,
Er ist es, der ruft aus der Brust,
Wenn er hebt Seinen Stab, Seine Geissel.

Weh dann Erde und Meere!

Höre ich Seine Strafengel nahn?
Doch was zögert ihr?
Sollt ihr nicht Gottes Weinkeltern treten?

Wir werden Gottes Keltern treten.
Die Träger der Wildtierspuren

Schlagen wir bald mit Schwären,
Und sie werden ihre Zungen vor Schmerzen kauen.

Doch was zögert ihr?

Wir verzögern uns nicht.
Wir haben die Schnur zur Hand
Und des Maurers Senkblei
Und messen Länge, Höhe und Tiefe
Des Raumes von dem flucherfüllten Weltenrund,
Des Raums, worin sich wälzen
Schuld und Sünden.

Ihr sollt ihn alsbald verwüsten.

Wir werden ihn scharf biegen wie einen Brief,
Und wie des Feigenbaums Laub
Verblassen seine Sterne.
Wir binden aus Millionen Blitzen
Den Besen, der sie verjaget.

Wann kommet ihr
Ersehnten?
Wann kommet ihr?

Die Zeichen
Vernimm!

Belsazars Fackeln blenden die Mächtigen,
Die von des Lustfests Geräusch betäubt,
Sie weder sehen, noch auch sie hören,
Doch du, dessen Gehör die Qual geschärft,
Dess Aug das Gerechtigkeitssehnen,
Sieh den Schein von den Panzern der Rächer,
Höre der Rosse Huf in der Ferne.

Ich seh den Schein von schwefelgelben Panzern,
Wie Donner höre ich Rosseshuf aus der Ferne,
Hör das Brausen eines wogenden Meers.
Ihr kommet
Ich werde gerächt und rufe:

Erbarme dich über meine Schergen!
Erbarme dich über mich;
O, Herr Zebaoth!

Erlös, wo du strafest!
Der Herr Zebaoth erlösst, wo er strafet
Aus reiner Liebe ergrimmt er,
Aus reiner Liebe. . . . .

Gesegnet sei Er!

(Der Sklave wankt unter den Geisselhieben, lässt die Stange fahren, fällt zu Boden und wird zu Tode getreten.)

Nachschrift zu dem neuen Grottensang.

Die Pergamentrolle, die mir Ahasverus gegeben hatte, war auf der anderen Seite beschrieben, aber so undeutlich und mit einer solchen Mischung von Buchstaben der verschiedensten Zeiten und Völker, dass ich keinen rechten Zusammenhang herausfinden konnte.

Teils in der Hoffnung, einen Dolmetscher zu finden, teils aus Neugierde einen direkten Nachkommen des »wandernden Juden« zu sehen, ging ich folgenden Tags zu dem kleinen Buchantiquariat in der Judenstrasse. Dort sass ein weisshaariger Greis mit grosser, gebogener Nase und herzens-

guten Augen an einem Pult. Ich ging oft hin und traf dort fast immer einen jungen Mann, einen schon berühmten Pfleger der semitischen Literaturen, der immer von den reichen Schätzen, die der Jude an seltenen hebräischen, syrischen und arabischen Schriften gesammelt hatte, umgeben war. Als ich dem Antiquar meine Pergamentrolle zeigte, sah er hocherstaunt aus. Nicht einmal in hundert Jahren offenbart sich Ahasverus andern Sterblichen des gewöhnlichen Schlages, nur höchstens einem seiner Nachkommen. Der Antiquar legte die Schrift folgenderweise aus:

»Mein Herz müsste bei dem Anblick des Elends verhärtet sein. Unter einer zweitausendjährigen Wanderung habe ich es ja täglich vor Augen gehabt. Zuweilen gibt mir das ein Gefühl von Schadenfreude oder besser von Triumpf darüber, dem nazarenischen Optimisten gegenüber, der meinen Schriften folgt, Recht bekommen zu haben. Doch tiefer als dieses Gefühl regt sich mit langsam steigender Macht ein anderes: o, dass er Recht bekommen hätte! Es gibt solche, die da meinen, dass er es so nach und nach bekommt, dass, mit andern Worten, die Kräfte, die das Elend bekämpfen, diesem das Gebiet abringen. So können kurzlebende Wesen urteilen, die die eigene Zeit kaum kennen und von der verflossenen nicht mehr wissen, als was sie in Büchern gelesen haben. Könnte ich mit wenigen Ausdrücken das Elend des dahinsterbenden 19. Jahrhunderts im Vergleich mit dem vergangenen Jahrhundert zeichnen, würde dies so lauten: Das durch Industrialismus auf seine Weise organisirte und systematisirte Elend im Gegensatz zu dem unorganisirten: das mit Theorien gerechtfertigte Elend im Gegensatz zu dem theorielosen; das von der Religion sich hoffnungslos abwendende

Elend statt des von der Kirche mitleidig gepflegten, geschmeichelten durch unverständiges Almosengeben vermehrten, aber auch gemilderten, getrösteten, ja geadelten Elends. Und schliesslich: das gährende, einen vollständigen Umsturz planende im Vergleich mit dem zuweilen aufbrausenden, aber in der Regel geduldigen und aphatischen Elend früherer Zeiten.

Die vorhergehenden Jahrhunderte hatten für das Elend viele kleine Handmühlen. Das neunzehnte Jahrhundert hat für dasselbe eine einzige, ungeheure Mühle errichten sehen, die bald unsere ganze Planetenmenschlichkeit umfasst. Die Grottenmühle der Sage ist in die Wirklichkeit versetzt.

Sie verlangt nicht nur das Leben der körperlich Arbeitenden. Sie fällt gleich gefrässig über alle her. Arbeitnehmer und Arbeitgeber werden von ihrem Triebrad durcheinander getrieben, fallen und werden zu Tode getreten. Nur wenige Menschen können sich diesen hungrigen Untieren gegenüber für gesichert halten. Beinah alle Sinne sind von Angst erfasst worden. Das Lied, das naive und echte, das die stille Freude oder ihre ebenso schöne Schwester, die stille Trauer, hervorgerufen, hört man immer seltener aus Hainen, Erntefeldern, Hütten und Schlössern erklingen. Die Angst verjagt es. Und diese Angst fängt an, auch die Kinder zu ergreifen.

Eines Predigers Stimme schallt durch den nebelerfüllten Raum. Was wird er verkündigen? Eine Botschaft für die Beladenen? Etwas, das die Last dieses Schreckens, der die Brust unzähliger drückt, erleichtern kann? — —

— — — — — — — — — — — — — — — — —

»Eure Leiden wären leichter zu tragen, würden vielleicht von den idealangelegten unter Euch gesegnet werden, wenn sie ein grosses Ziel hätten. Ein solches aber setzt einen

Weltplan voraus, und ein Weltplan setzt eine Weltvernunft, einen Gott, voraus. Aber Gott ist nicht. Also gibt es auch keinen Weltplan, folglich auch kein Ziel für eure Leiden.«

So lautete die Stimme dieses Predigers.

Dieser Prediger hat im Naturmechanismus nach Gott geforscht, ihn aber nicht gefunden. Er hätte ebenso gut in einem Mühlwerk oder in einer Locomotive nach ihm forschen können. Der Prediger weist auf die Naturwissenschaft hin, die die Aussicht auf eine solche Entdeckung vernichtet hätte. Gerade so gut hätte er auf die Theorie der Wettermühle oder auf die Lehre der Dampfmaschine zum selben Zweck hinweisen können. Für die Phantasie ist allerdings der Unterschied zwischen dem Naturmechanismus und der Dampfmaschine gross, und der Einfalt ist es deshalb wahrscheinlicher, Gott persönlich in dem ersteren zu entdecken als Robert Watt in dem letzteren. Aber dem, der die Methode der Naturwissenschaft, die allein auf den mechanischen Aspekt der Welt anwendbar ist, kennt, erscheint es ebenso wenig wunderlich, Gott nicht darin anzutreffen, als es ihm nicht wunderlich erscheint, den Uhrmacher in seiner Taschenuhr zu finden. Denn die Methode der Naturwissenschaft selbst ist so beschaffen, dass sie weder Hebeisen noch Brecheisen gegen etwas Ideales setzen kann. Was sie zerstört, ist die mytische Auffassung des Kausalen in der Natur, was nicht mit dem Kausalen in der Welt gleichbedeutend ist. Denn diese hat auch einen andern Aspekt als die mechanische die psychische und die theologische. Und was liegt innerhalb dieser beiden Fassaden?

Die fromme Einfalt neigt sich indessen zu dem

misstrauischen Gedanken, dass der Teufel in der Naturwissenschaft steckt und wirkt, wie die gottlose Einfalt zugleich mit dem Prediger bereit ist, die Naturwissenschaft auf die Dogmatik des theoretischen Materialismus zu beziehen.

Nein, ihr Frommen, sucht den Teufel nicht in den exakten Wissenschaften! Ihr habt ihn ganz und gar in euch in dem praktischen Materialismus, dessen riesenhafteste Offenbarung in dem Geist ist, der in dem Industrialismus des 19. Jahrhunderts, in dessen ungeheurer Grottenmühle wohnt. Dort ist der Teufel der Müller, insofern der Teufel die rücksichtslose Selbstsucht ist. Dort ist er.

Dort arbeitet er und schweigt. Aber die Grundsätze nach welchen er schafft, werden von seiner lieben Schwester, der Vulgärphilosophie verkündigt, deren Bote der schon erwähnte Prediger ist. Die Gesetze der Natur, sagt dieser, sind der Sittenkodex des Menschen. Was man im übrigen Moral nennt, ist konventionell. Die Natur will, wie der allgemeine Kampf ums Dasein an den Tag legt, dass der Schwache untergehe. Das ganze Geheimniss der Entwicklung liegt in dem Sieg des Starken und in dem Untergang des Schwachen. Deshalb ist die Barmherzigkeit ein Hemmschuh für die Entwicklung, ein Verbrechen gegen die Moral. Die Mächtigen der Gesellschaft handeln wie sichs gehört, wenn sie die letzte Kraft der Armen aufsaugen und die Muskelkraft der Wehrlosen zu Geld prägen.

Dank, liebe Schwester, für diese prächtigen und sonnenklaren Lehren, flüstert der praktische Materialismus, wenn er das Gesangbuch zur Hand nimmt, um in die Kirche zu gehen. Vorher hatte ich einige Bedenken,

die mir Moses und Jesus gegen eine folgerichtige Anwendung meiner Grundsätze eingeflösst hatten. Du hast mich von den Gewissensbissen befreit. — Und er geht in die Kirche und lauscht mit einem Schein von Frömmigkeit und Ehrerbietung den Worten: »Was ihr einem der Geringsten unter meinem Brüdern gethan habt, das habt ihr mir gethan.«

Tragikomik ist es, dass diese volksfeindliche Vulgärphilosophie ihre lautesten Verkünder unter den Sozialistenführern hat. Während meiner Jahrhunderte langen Wanderungen begegnete ich viel Dummheit und wenig Weisheit. Aber dies ist die grösste Dummheit, die ich in der Weltgeschichte bezeugen kann. Die Anhänger des Guten und die Anhänger der bestehenden Missbräuche haben beide Grund, für diese Dummheit dankbar zu sein. Wenn das Streben nach Befreiung für die körperlich arbeitende Klasse in ihrer jetzigen unreifen, unkritischen, revolutionären, für Gesellschaftsaufbau von zweifelhaftem Halt auftretenden, sozialistischen Zeit das Kreuzesbanner, die Fahne des religiösen Sozialismus gehisst hätte, wären die Folgen unberechenbar durchgreifend, ja, wie ich sogar glaube, Verderben bringend gewesen.

Dies wird jedoch in einer zukünftigen Zeit geschehen, dann wird man sehen, mit welcher Wirkung.

Die Dummheit ist aber erklärlich. Die herrschende Vulgärphilosophie ist derart, dass sie die Gewalt rücksichtsloser, und die Schwachen verzweifelt machen muss. Und das ist es wohl, was die Sozialistenführer wollen. Sie hoffen, dass die letzteren aus ihrer Verzweiflung Stärke zu Kampf und Sieg schöpfen werden. Schlecht berechnet. Denn es sind ideale, religiöse Kräfte nötig, um die Arbeitermassen zusammenzuhalten. Dazu taugt das Evangelium

der Selbstsucht nicht. Doch selbst ich, Ahasverus, der kalte Pessimist, kann über die sämmtlichen Sozialistenführer nicht den Stab brechen. Die Herde hatte noch während des Mittelalters Hirten, die mit Bezug auf die Lehre des Nazareners und auf die Wege der mächtigen Kirche für ihren Schutz eintraten. Mitleidige Positive und Atheisten, die statt an Gott an Utopien glauben, mussten sich dann der Verteidigung annehmen und thaten das zuweilen mit einer Hingebung, die zu zeigen scheint, dass Er, dessen Dasein sie leugnen, in ihrem Herzen ist. Ich denke hierbei an die Worte eines französischen Gelehrten: nos jours troublés, où Jesus n'a pas de plus authentiques continuateurs que ceux, qui semble le répudier.

König Frodes Staat ist ganz folgerichtig auf den Grundsätzen errichtet, die die genannte Vulgärphilosophie predigt. Die Sätze, vor deren Frechheit die Anhänger des Humanismus und des Christentums erschrecken, sind bei ihr die offiziellen Wahrheiten. Ich weiss ebensowenig, ob ein Staat auf die von Marx angelegte Grundfeste aufgebaut werden können. Aber was ich weiss, ist das, dass der atheistische Weg, den die gegenwärtigen Sozialistenführer zu ihrem Utopien gewählt haben, nicht dahin führt, sondern zu König Frodes Grottenmühle«. — — —

Auf diese Betrachtung folgt ein Auszug aus

Des Kanzler-Mammonpriesters Festpredigt.

(Nachdem König Frode dem festlichen Grottentanz beigewohnt hat, begibt er sich mit Gefolge in die Schlosskirche, um die Festpredigt des Kanzler- Mammonspriesters anzuhören. Ahasverus hat nur einen Teil davon aufgezeichnet. Der Kanzler litt zufällig an einer leichten Bron-

chitis. Der Vortrag war deshalb mit etwas leiser Stimme gesprochen, weshalb er teilweise dem alten Zuhörer entging). —

Dass Grotte Opfer fordert, ist bekannt,
Unsre Kultur ist ja ein Opferwesen,
Und Grotte ist doch ihr Repräsentant.
Auch die Natur ist ja ein Opferwesen,
Die unser aller Leben nimmt zum Pfand
Für ihren riesengrossen Opferstand.
Es heisst ja: Alles Fleisch ist Heu;
Es heisst: Wir welken wie des Grases Blume,
Der König selbst — verzeiht! — stirbt einst dahin,
Und weil nun alle Opfertiere sind,
Selbst Frodes Leben einmal enden wird,
Was thuts, stirbt gleich der Knecht für die Kultur!
Raubt man der Grotte ihn, gestohlen wärs.
In seinem Elend muss ein Sklave sterben,
Gleichwie der Krieger stirbt auf seinem Schild.
Das Christentum war ein Gewissensbiss:
In Mannesherz der Weichheit Gift es sandte.
Wie gut, dass die Gesellschaft sich ermannte!
Denn es griff um sich wie die Seelenpest,
So weit — ich schäm mich dessen — ich bekannte
Zu Christi mich und — ward ein Christenhirt.
Es ward in dieser schweren Pflicht mein Trost,
Dass der, der vor des Nazareners Altar
Des Christentumes Opferdienste waltet,
Kann Mammons Altar tragen in der Brust.
So that auch ich, so thaten hundert andre.
Das war wohl unbequem, doch nicht zu tadeln,

Denn sieh: das neue Evangelium
Gab, wie auch die Natur, selbst einen Raum
Der List und Heuchelei neben der Stärke
Im Kampf des Lebens, den wir alle kämpfen.
Schlagt unser Evangelium auf und lest.
»Der Kampf, der eintritt für den Zeitgenuss,
Das ist der Künstler, der besorgt den Guss
Mit niedren Wesens Erz von höheren Wesen;
Der aus dem Dämmer schafft das Licht des Auges,
Der Ton und Stimme locket aus dem Stummen
Und Fuchs — und Menschenschlauheit aus dem Dummen,
Der Sieg verleiht dem Starken und dem Schlauen,
Den Starken zwingt dem Schlauen zu vertrauen,
Hoch stellt die Macht, dem doch am höchsten ist
List«. — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — —
Fanfaren, kündigt laut von Ort zu Ort
Befreiung von der Christusreligion,
Die Scham zu Tugend, Tugend macht zu Scham
Und hindernd war für die Evolution
Und dem Gesetz des Universums Hohn,
Das spricht: Leben der Kraft, der Schwäche Tod.
Sie war ein dumm, ein dreist Gebot, zu helfen
Der Schwachheit, die Natur selbst wollte stürzen.
Durch ihre kranke Feuchtigkeit kam Rost
In unsrer Länder Stahl, in alle Dinge
Ein idealer Zug gar eigner Art.
Sie sog aus dem Genuss den Saft, das Mark,
Gab auf die Freud Gewissensbiss als Nachtisch.
Sie fiel, und damit atmet die Welt freier,
Nachdem Mammon gesandt uns seine Schar,

Die dem Kraft gaben, was die meisten dachten
Und in des Herzens Tiefen feig versenkten.
Tönt laut, Fanfaren, zu der Seher Ehre,
Zur Ehre der Befreier,
Die für die Menschheit keck erhöhten
Das Recht, bis da den Tieren vorbehalten,
Das Recht, den Grund unsrer Moral, das heisset Lust,
Eurer und meiner Handlungen Motiv,
Obgleich das Christentum es wollte stempeln
Zum Privilegium für Schwein und Hund.
Den Sehern Heil, die unser Dogma bauten
Auf festen Grund, so zum Verbrechen macht
Erbarmen, Mitleid mit des Schwachen Los —
Unser Gesetz verlangt den Untergang der Schwachheit
Es treibt mit wundem Fuss die Grottenstange
Nun Lazarus, bis er zusammenbricht,
Sein Fall, sein Sturz stören die Orgie nicht
Und nicht am üppgen Tisch den Sang mit falschem Klange.
— — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — —
Und die Moral ist kurz und gut die Lust.
Und doch — wie gehts mit dem Gesellschaftsrecht?
Wenn um ein Goldstück Bruder mordet Bruder,
Der Sohn die Mutter?
Ja, Freunde, das ist sein privates Recht.
Die Lust hat, weil privat, wie alle wissen,
Ihr volles Gleichgewicht im thätgen Wirken,
Das gegen Mord Gesetze schafft und just,
Um ungestört zu fröhnen unsrer Lust.
Nicht in der Gerechtigkeit Namen,
Die sie umsonst in der Welt zu suchen kamen,

Nicht in des thätigen Wirkens Namen
Strafen wir Mörder, und dieses just
Nur um zu fröhnen unsrer Lust.
Doch Reich und Arm ganz gleich zu strafen, wäre
Verbrechen gegen Mammon, dies versteht.
Denn Mammon selbst, gar gnädig gegen Grosse,
Beschloss, dass der Geringe untergeht.

— — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — —

Der Egoismus,
Der erst so geschmähte,
Vielverpönte
Entstammt der Lust.
Er wächst empor mit mächtigem Stamm
Und üppger Krone, und ihr Schutz
Beut unsrem Staate Grund und Trutz,
Es zeugt die Selbstsucht Standsintresse
Bringt uns, den hohen Spielern, die Trumpfasse
In unsrer so gesunden Politik.

— — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — —

Da einstens unsre Welt sentimental
Sich schaute blind an ihrem Ideal,
Ging träg der Grottemühle Gang,
Sie mahlte wochenlang, was heute stundenlang.
Und, die in Lieb anbeteten
Den Nazarener, heischeten
Ruh für die Sklaven und hinreichend Nahrung.
Nun, da er statt der Nahrung hat
Bloss Hieb und Schlag,
Nun seht ihr, wie die Grotte geht,
Und wie sie sät in Frodes Schoss

Den ungeheuren, goldnen Jahrwuchs.
Ja, unsre reale Politik
Ist fortschrittsreich und ehrenreich.
Und mehr als Adonai und Odin, Zeus und Ammon
Ist voller Ehr und Gnad unser Gott Mammon.
— — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — —

In einer Menge kleinerer Aufsätze und Skizzen, die Viktor Rydberg in seinen letzten Lebensjahren geschrieben, und die er in dem Buch »Varia, Gedanken und Bilder« gesammelt hat, bietet er seinen Lesern Gelegenheit ihn in seiner ausserordentlichen Vielseitigkeit als Dichter, Denker und Forscher genau kennen zu lernen. Dabei wird ihm niemand das Lob, den Ruhm versagen können, dass er, wie kaum ein anderer vollendetste Schönheit der Sprache mit edelster Reinheit der Gedanken aufs innigste mit einander zu verschmelzen und zu verbinden verstand. Darum ist es — er mochte über Gegenstände der verschiedensten Art schreiben — immer ein Genuss zu lesen, was seiner Feder entstammt. Aber besonders wohlthuend berührte an dem dahingeschiedenen Dichter das aufrichtige Kämpfen für Idealismus und Wahrheit. Dafür lebte er, dafür starb er. Mit dem Schwert, mit der Geissel seines Wortes stritt er stets gegen Unwahrheit, Materialismus, Selbstsucht, wo er auch immer sie antraf. Sein Ziel beharrlich im Auge behaltend, strebte er unerschrocken weiter. So erscheint er uns vollkommen als das Urbild eines Germanen und Wikingers, den dessen tiefe und ideale Geistesbildung für alle Zeiten auf einen hoch erhabenen

Platz in Schwedens Literatur und Kunstgeschichte stellen werden.

Und nun noch einen Blick in sein Daheim. Das besass er in des Wortes vollster Bedeutung. In den letzten Jahren seines Lebens hatte er sein Heim in seiner Villa Ekeliden auf Djursholm aufgeschlagen. Djursholm ist eine kleine, naturschöne Insel bei Stockholm, wo er sich an der Seite seiner Gattin ganz der Natur und seinen Gedanken hingeben konnte. Dieses traute Eiland war täglich Zeuge des harmonischen Ehelebens, das er mit Susén Hasselblad führte. Diese Ehe war leider kinderlos geblieben, was dem Manne, der Kinder so liebte, gewiss eine Entbehrung sein mochte. Allein umsomehr konnte sich ihm seine treue Lebensgefährtin als sein Weib und seine beste Gehilfin bei seiner Arbeit hingeben. Dieser Aufgabe kam sie bis zu seinem Lebensende mit aufopfernder Liebe und Treue nach.

Gegen Ende des Septembermonates im Jahr 1895 nahm das Leiden, das Viktor Rydberg schon längere Zeit in sich hatte, plötzlich eine gefährliche Wendung. Er wurde von Tag zu Tag schwächer. Als der 21. September herankam, fühlte er wohl selbst, dass sein Ende nicht mehr fern sei, und er liess sich, von seiner Frau und einem Freunde gestützt, in sein geliebtes Arbeitszimmer geleiten. Dort liess er sich in seinem Schaukelstuhl vor seinem Schreibtisch nieder, um die alten bekannten Zeugen einer ernsten Arbeitszeit zum letzten Mal zu grüssen, dann schloss er für immer seine Augen.

Du, hoher Norden, klag, denn ach, nicht länger
Ertönt der hehre Klang von Rydbergs Leier:
Es holte himmelwärts der Tod Befreier
Zur ew'gen Ruhe ihn, den edlen Sänger.

Ihn holte himmelwärts der Tod Befreier,
Dass er an Gottes heil'gen Thronesstufen
Des Herren Macht, des Herren Ruhm soll rufen,
Begleitet von dem Klange seiner Leier.

Des Herren Macht, des Herren Ruhm zu rufen
Den Menschen in die Herzen, in die Seelen,
Um sie also dem Edlen zu vermählen,
So baut der Sänger seine Himmelsstufen.

Ja, Norden, klage, dass du ihn verloren,
Er war der besten einer deiner Söhne,
Er sang des Nordens seelenvollste Töne.

Willst, nord'sche Heimat, dankbar du dich weisen,
Dann lass du allzeit hehr und laut ihn preisen,
Er ist zum Dichterfürsten dir erkoren.

Marburg. Universitäts-Buchdruckerei (R. Friedrich).

N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung in Marburg.

Von derselben Verfasserin erschienen früher in unserem Verlage:

Deutsche Sprachlehre für Ausländer. Zur Benutzung für Schulen im Auslande sowie für internationale Unterrichtsanstalten im Inlande. Mit einem Wörterbuche. gr. 8°, VII, 284 S. M. 2.00
gebunden M. 2.60

Elementarbuch der deutschen Sprache für Ausländer. Mit einem Wörterbuche und 4 Illustrationen. gr. 8°. 50 S. M. 0.60

Ferner erschienen in unserem Verlage:

Lucae, Karl, Aus deutscher Sprach- und Litteraturgeschichte. Gesammelte Vorträge. gr. 8°., XII, 249 S. M. 3.00. Gebunden in Leinwand M. 4.20.

— Zur Goetheforschung der Gegenwart. Rede bei der Marburger Universitätsfeier des 82. Geburtstages Seiner Majestät des Kaisers. kl. 8., 24 S. M. 0.50

Vietor, Wilhelm, Wie ist die Aussprache des Deutschen zu lehren? Ein Vortrag. Zweite Auflage. 8., 28 S. M. 0.50

— Die northumbrischen Runensteine. Beiträge zur Textkritik, Grammatik und Glossar. Mit einer Uebersichtskarte und 7 Tafeln in Lichtdruck. gr. 4°. VIII, 50 S. cart. M. 8.00

Sybel, Ludwig von, Weltgeschichte der Kunst bis zur Erbauung der Sophienkirche. Grundriss. Mit 1 Farbtafel und 380 Textbildern. 4. XII, 479 S. M. 12.00
Gebunden in Leinwand M. 14.00

Haase, Hermann, Blumen am Wege. Gesammelte Gedichte. 3. verbesserte und vermehrte Auflage. M. 1.20

Könnecke, Dr. Gustav, Bilderatlas zur Geschichte der deutschen Nationallitteratur. Eine Ergänzung zu jeder deutschen Litteraturgeschichte. Nach den Quellen bearbeitet. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Siebentes bis elftes Tausend. 113 Bogen in Gross-Folio, enthaltend 2200 Abbildungen und 14 Kunstbeilagen, wovon 2 in Heliogravüre und 5 in Farbendruck.
M. 22.00
In reichem stilgemässem Einbande M. 28.00

Was der Titel verspricht, leistet das stattliche Foliowerk, schon in seiner ersten Auflage thurmhoch erhaben über die Speculationsbücher mit schlechtem Text und mehr oder weniger guten Illustrationen, vollauf, und der alte, mehr als ein Viertel umfassende neue Bestand zeugt rühmlich für die Kenntnisse, den Spüreifer, den Geschmack des Marburger Archivraths. In klarer Gliederung, mit knappen, zuverlässigen Erläuterungen führt uns Könnecke, überall weislich wählend und stets am rechten Orte sparsam oder freigiebig, durch die lange Galerie deutscher Schriftstellerei, indem er anfangs auch Gothen und Scandinavier heranruft. Er berücksichtigt die Wissenschaft, soweit sie unmittelbar zur Nation gesprochen hat, und geleitet die Dichtung bis zu Sudermann und Hauptmann. Wir können diesen Atlas aufs Wärmste empfehlen.
Deutsche Rundschau, Dezemberheft 1895.

Vilmar, A. F. C., Geschichte der deutschen Nationallitteratur. 24. vermehrte Auflage. Mit einem Anhang: »Die deutsche Nationallitteratur von Göthes Tode bis zur Gegenwart. Von Adolph Stern. 3. verm. Auflage. gr. 8°., XVI, 746 S. M. 7.00
Elegant in Leinwand gebd. M. 8.50
Anhang apart. 3. neu bearbeitete und vermehrte Auflage. gr. 8°, XII, 180 S. M. 1.50
In Leinwand gebd. M. 2.25

— Handbüchlein für Freunde des deutschen Volksliedes. 3. vermehrte Auflage. gr. 8. XVIII, 260 S. M. 2.40
Gebunden in Leinwand M. 3.20

— Lebensbilder deutscher Dichter und Germanisten nebst litteraturgeschichtlicher Uebersicht. 2. vermehrte und erweiterte Auflage, herausgegeben von Max Koch. gr. 8. XVI, 232 S. M. 2.40
Gebunden in Leinwand M. 3.20

DATE DUE

B 2590 .Z7 R885 1903

Rydberg, Viktor, 1828-1895.

Leibniz' Theodicee und der Schopenhauer- Hartmannsche

3,755

United Theological Seminary Library
MAIN B2590.Z7 R885 1903
Rydberg, Vikt Leibniz' Theodicee und der
3 0645 0006 7383 6